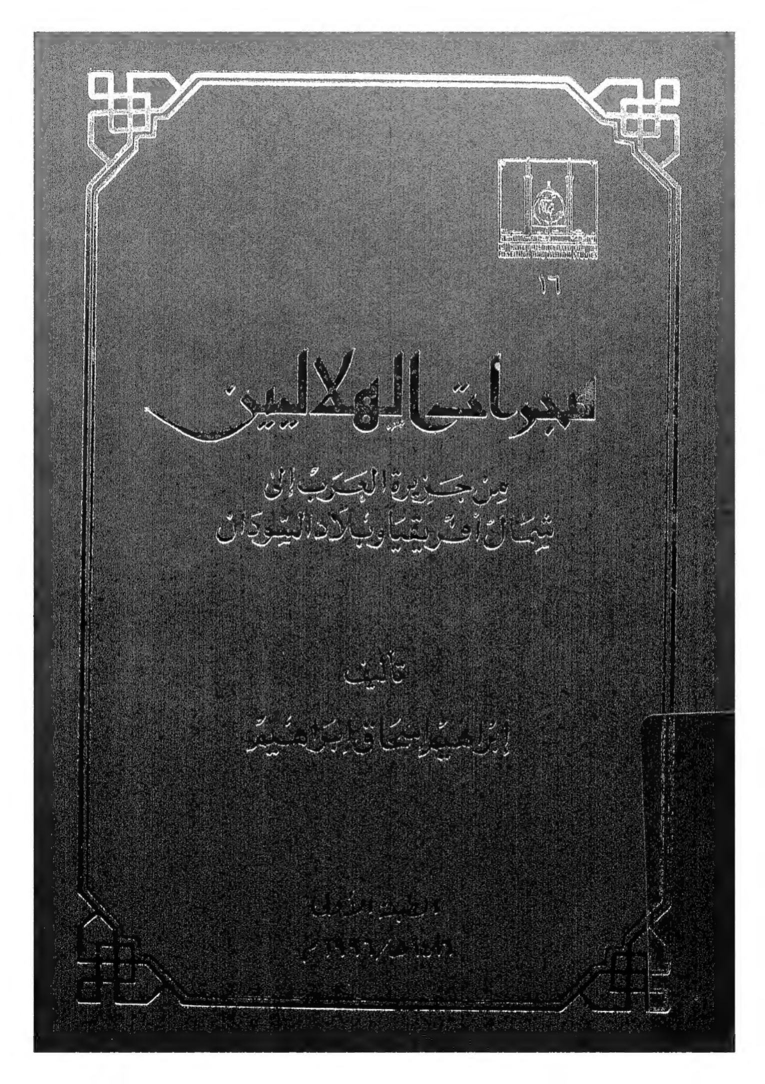

١٦
هجرات الهلاليين
من جزيرة العرب إلى
شمال أفريقيا وبلاد السودان
تأليف
إبراهيم إسحاق إبراهيم
الطبعة الأولى
١٤١٦هـ/١٩٩٦م

هجرات الهلاليين

من جزيرة العرب إلى شمال أفريقيا وبلاد السودان

تأليف

إبراهيم إسحاق إبراهيم

١٤١٦هـ - ١٩٩٦م

الطبعة الأولى ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م

مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية

ص . ب (٥١٠٤٩) الرياض ١١٥٤٣

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية

إبراهيم، إبراهيم إسحاق

هجرات الهلاليين من جزيرة العرب إلى أفريقيا وبلاد السودان.

٣٥٠ ص ؛ ٢٤ سم

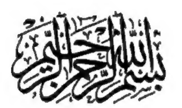
ردمك ٥ -٤٠ - ٧٢٦-٩٩٦٠

١ ـ القبائل العربية ـ هجرة ٢ ـ بنوهلال (قبيلة) ـ تاريخ أ ـ العنوان

ديوي ٩٥٣ ١٥/١١٤١

رقم الإيداع ١٥/١١٤١

ردمك ٥ -٤٠ - ٧٢٦-٩٩٦٠



تقديـــم

الحمد لله رب العـالمين ، والصلاة والسلام على سيـد المرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

جعل الله البشـر شعوبا وقبائل لـيتعارفوا، ويسّـر من سبل التواصل بينهم مـا يحقـق ذلك التعـارف . ومن ذلك النسبُ الذي به يعـرف المرء أقرباءه وذوي رحمه ، ويبحث عن أصوله وأصول مـجتمعه وما يربط كلا منهما من وشائج مع بنـي جنسـه مـن البـشـر . وليـس العرب استثناء من ذلك فقد عُنـوا بأنسابهم وأصول مجتـمعاتهم في الجاهليـة ، وحفظوا من ذلك الكثيـر . ولما أعزهـم الله بالإسـلام أبقـى ذلك الديـن العظيـم من أمـور النسب ما لا يعارض قيمه وأصوله؛ إذ لم يذم النسب في ذاته ، بل أبقى الإسلام منه مـا يكـون العلـم بـه ضـرورة في ديـن المرء وحـياتـه ، وماكـان سبـبـا لنشـر المـودة والتفاهم بين أفراد الأمة المسلمـة. وذم ما قد يترتب عليه من جهل وظلم وعلو على الآخرين ، وبيّن الله تبارك وتعالى أن كرامة الناس عنده بتقواهم وأعمالهم لا بأنسابهم .

ولما خـرجت جمـوع العرب من جـزيرتهم في جـيوش الفـتح إلى الممالك المجـاوِرة إذا بالمسالك إلى المـمالك البعـيدة تُعـتاد ، وإذا بمعـرفة الشعوب الأخـرى تتكثف وتتجودّ . وقد أسهـمت طوائفُ من المجاهدين والعلماء والتـجار والأعراب في تحـقيق ذلك التوسع المعـرفي بين المسلمين

القـادمين والأمم التي ألمّوا بهـا. وقد انـتقلوا إلى تلك النواحي البـعيـدة بخبـراتهم وأملاكهم وسرعـة تأقلمهم مع ما يقلون في البـلاد التي وفدوا إليها . . وهكذا انتشروا في الأرض حقبة بعد حقبة .

ولم يقـتصـر الأمـر على الفـتوح بل خـرجت هجرات من جـزيرة العرب قبل الإسـلام وبعده ، ولعـل (هجـرات بني هلال) قد نالـت من الشهـرة لدى العامة في مختلف المجتمـعات العربية ما لم تنله هجرة سابقة أو لاحقـة . وقـد دخلـها قـدر كبيـر من التحريـف والزيـادة مما يجعل التحـقق منها صعبـا . . لكنه لا يقلل من أهيمـتها؛ إذ إنها هجـرات قد أسهـمت في تعريب المـناطق التـي امتـدت إليـهـا، وأحدثـت حـينئـذ اضطرابات سياسية واجـتماعيـة بالغـة التعقيد سواء في شـمال أفريقيا أو وسطها . وعلى الرغم من أن المشاركين في تلك الهجرات من قبائل شتى ولم يقتصروا على بني هلال ، فقد نال بني هلال فيها السمعة دون سواهم من القبائل التي شاركتهم في تلك الهجرات .

ويسرّ مركز الملك فيصل للبـحوث والدراسات الإسلامية أن يقدم هذا الكتاب الذي يعنى بهذه القـضية ؛ وعنوانه «الهجرات الهـلالية من جزيرة العـرب إلى شمـال أفريـقيـا وبلاد السودان» للأسـتـاذ إبراهيم إسحـاق إبراهيم. . وهو رسالة علميـة نال بها المؤلف درجة الماجستـير . وقد أقدم المركز على نشرها لأنها تعني بتحقيق جانب مهم من حقبة تاريخية سادها الاضطراب والاختلاط في المؤلفات التاريخـية . وقد تتبع المؤلف الهجرات الهلاليـة منذ أن نشأت في جزيرة العـرب ثم انطلقت إلى شمال أفريقـيا، مبـينا الدوافع التي حملت أولئك المهـاجرين على ترك ديارهم إلى شـمال

أفريقـيا ، ومـا آل إليه أمـرهم هناك قبل أن تجـتذبهم إغراءات النـقلة مرة أخرى فيقتحمون مصاعب الصـحراء الإفريقية الكبرى وينتشرون في المنطقة الوسطى من بلاد السودان في مسماه القديم .

نرجو أن يجد القـراء والباحثون في هذه الدراسة نفـعا ، وأن يبارك الله في جـهـد المؤلف ويجزيه خـير جزاء . . . والله الموفـق والهادي إلى سواء السبيل.

الأمين العام

د . زيد بن عبدالمحسن آل حسين

المقدمة

يتحكم في هذه الدراسة ثلاثة مقتربات هي:

أولا ـ محاولة تطبيقية تتزاوج فيها مناهج قدامي المؤرخين العرب مع مناهج المنظرين المحدثين للتراث الشفهي، المدافعين عن جدواه بحيث يكون مصدراً معتبراً للتاريخ.

ثانيا ـ الاستعانة بالبعض من أبسط الملاحظات التي يقدمها علم الاجتماع؛ للمعاونة في تحليل التغير الدائم في المفاهيم العرقية والقبلية.

ثالثا ـ استنطاق موجودات التراث الشعبي لخدمة التاريخ الإقليمي والقبلي. والمثال المباشر هو النظر إلى التراث الشعبي مخزونا لذكريات محلية وكونية متراكمة، إليها يرجع السكان المعنيون على الدوام فيعيدون منها تشكيل رؤيتهم لأنفسهم، خدمة لأهدافهم الجهيرة والدفينة.

أما هذه المقتربات الثلاثة فتفاصيلها المنهجية موجودة في التوطئة والملاحق والهوامش[1] كما رأينا، أيضا، أن نبتعد عن الخوص هنا في محتويات المكتبة الهلالية لضخامتها وخلافياتها، وأن ندع للقارئ الراغب في متابعتها الرجوع للبعض مما يرد في مراجع هذا الكتاب، ثم اطراد التقصي متى شاء في التآليف المتوالية للمتخصصين في السيرة الهلالية.

لعل السائد في الكتابة عن الهلاليين وتراثهم هو: اما الكلام عن أخبار

---

(١) إبراهيم إسحق إبراهيم (١٩٨٤): فصول المنهج. وإبراهيم إسحق إبراهيم (١٩٩٠): ص ٧ ـ ٢١.

بني هلال، أو الحديث عن السيرة الهلالية.. وبينما ينطبع في الذهن لأول وهلة أن الأخبار تُعني بالتاريخ، وأن السيرة تُعني بالأدب، يحتار المرء في موضوع هذا البحث المتتبع لهجرات الهلاليين من الجزيرة العربية إلى جنوب الصحاري الإفريقية الكبرى في بلاد السودان الأوسط.. وقد ساقتنا هذه الحيرة إلى جلب المقتربات السابق ذكرها؛ لأجل أن نبني جسراً معقولاً بين التاريخ والأدب، وفي الوقت نفسه أن نخضع التاريخ والأدب معا لمقتضيات تفكير غير جامد.. فالتاريخ الذي نتقصّاه هنا ليس هو تاريخ الوثائق وحدها. والأدب الذي نستنطقه يتراوح بين المدون الثابت والشفهي المتغير في كل جلسة تأدية..

لقد قسّمنا سلاسل الهجرات الهلالية المعنية بهذا البحث إلى ثلاث دوائر متداخلة.. فكبرى تلك الدوائر اهتمت بخلفيات الترحال الهلالي من الجزيرة العربية حتى أقاصي المغرب الكبير.. وتنحصر هذه المتابعة في الفصل الأول، كما تعتمد مادتها على ما توفره كتب التاريخ الإسلامي حتى العصر المملوكي.

ثم عنيت الدائرة الوسطى من مراحل الهجرات الهلالية التي سقناها، بالمنظور السوداني العام للهلالية، خاصة في وادي النيل وشرقه.. وقد اهتم بهذا الجانب الفصل الثاني، فتمت مناقشة المعلومات الشحيحة التي وفرتها كتب التاريخ الإسلامي حتى العصر المملوكي عن حركة القبائل العربية في السودان الشرقي، ثم اهتم الشق الثاني من هذا الفصل بفحص الدلائل الحديثة القائلة بالوجود التاريخي للهلاليين بشرق سودان وادي النيل..

وانصبّ لب البحث في الدائرة الثالثة المحدودة الحيز على بلاد السودان الأوسط حيث كرس لها الفصلان الثالث والرابع.

ولما كانت مراجع التاريخ الإسلامية حتى عصر المماليك قد توقفت عن

مدّنا بالمعلومات عن هذه الموجـة من الترحال بعد القرن الرابع عـشر الميلادي، فقـد استـقرأت هذه الدراسـة ما يرد في كـتب المؤرخين المحدثين ومـلاحظات الرحالـة العرب والأوربيين، وأسـاليب المتشـابهات في تواطؤ أسـماء القـبائل وفروعها، وديمومة الظاهرات اللغوية، ومـا يقدمه التراث الشفهي من تصورات الرواة عن أصـولهم.. وقـد تم نخل كل هذه الدلائل على ضـوء من مناهج المقتربات الثلاثة التي صدّرنا بها تقديمنا هذا..

هؤلاء الأعراب الهلاليون لم ينزلوا في بلاد السودان الأوسط على فراغ أرضي وإنما ـ وكـما توقـعوا دون شك ـ وجـدوا في البـلاد سكاناً وثقافـات محليـة.. وماكان للأعـراب الهلاليـة أن تنعزل عن أهالي تلك البـلاد بتاتا بل ربما، خـالطوهم ولو هونا واستـعربوا قـدراً منهم وعرّبوهـم إلـى حد بعـيد.. ولتوضيح هذه الحقائق عُنى الفصل الخامس بالخلفيات الزمنية والثقافية والسلالية والاجتماعية للجماعات السـكانية السودانية المحلية التي نزل عليها الأعراب في بلاد السودان الأوسط.. ثم جاء الفـصل السادس ليعطى (وهى أيضا متـوقعة) تجربة مـعتادة وأليـفة حيـثما يذهب الأعـراب، وتتمـثل في اندراج عربي، أو مجمـوعة عربية مافي الجمـاعات المستوطنة المحلية، ثم السـعي لكسب الزعامة على تلك الأمة بكل السبل المـشروعة، وذلك ترضية لقوة دفع يمنحـها الإسلام وعروبيـته للمغامـر المتميـز في مواهبه.. وهكذا يشق هذا الفـصل طريقه في معمعة الصراعات النَّسَبيـة الساعية إلى تحريف تاريخ المنطقة بأسرها لصالح كل مجموعة سكانية وقبلية كان لهـا شأن يوماً في الإقليم.. كذلك حتى تُستخرج أرجح التوقـعات عن الأسرة الهـلالية التي أنشأت في سلطنة إسـلامية شهـيرة دارفور عـمرت منذ ١٦٥٠م أو قبلهـا حتى ١٩١٦م، ماعـدا ثمانية وعـشرين

عاماً اختفى فيها سلاطينهم السريّون ولم يتوقفوا عن مناوشة السلطتين التركية والمهدية..

أما الفصل السابع وهو الأخير فيجيء ليؤازر الفصول كلها بإلقاء ضوء كلي على التراث السردي للهلاليين في السودان عامة.. فالسيرة الهلالية في وادي النيل وما حوله إلى شرق كردفان انحصرت وظيفتها بشكل شبه كامل في التسلية والتربية الأخلاقية... وفي المقابل حافظت السيرة الهلالية في بوادي بلاد السودان الأوسط على دور الريادة لأجل اقتحام المجاهل الإفريقية سعياً وراء سوق القبيلة نحو المزيد من الترحال...

وتلخص الخاتمة عموم النتائج التي توصل إليها البحث...

وهذا البحث عن بني هلال لايسد إلا ثغرة ضيقة.. لكننا نأمل أن تجتمع هذه المجهودات مهما تضاءلت لتوفر للراغبين في المتابعة درباً يقودهم نحو تفهم أفضل لمكانة الهلاليين في دفع العروبة والإسلام خطوات إلى الأمام، خطوات في مختبر الاحتكاك بالأمم الأخرى وتلقيح ثقافاتها..

لا يسع قولٌ مدى شكري لأساتذتي بمعهد الدراسات الإفريقية والآسيوية في جامعة الخرطوم.. وحينما يغلبني إحصاء جميع من ساعدني في الدراسة والبحث لا أستطيع إلا الاعتراف بدور يوسف فضل حسن، ومحمد عمر البشير، وعبدالمجيد عابدين رحمهما الله وسيد حامد حريز، وأحمد عبدالرحيم نصر، وعبدالله على ابراهيم، وإبراهيم موسى محمد، وتيراب الشريف، ومحمد آدم عثمان، وموسي آدم عبدالجليل...

وسيظل جميلي موفوراً للرواة ورجالات القبائل الذين حادثتهم في النيل الأزرق عام ١٩٧٨ وفي دارفور عام ١٩٧٩ وللقيادات العسكرية في الفاشر

ونيالا عام ١٩٧٩ على ترحيلي بسياراتهم وفي حراسة رجالهم...

ولدائرة الأهل والمعـارف ممن وقفوا ورائي دائـماً بكل المحبـة والتكريس أرفع شكري وعرفاني...

والله نرجو حسن المثوبة

إبراهيم اسحق إبراهيم

الرياض في جمادى الأولى ١٤١٥هـ/ اكتوبر ١٩٩٤م

توطئة منهجية

الرواية الشفهية بين مناهج التراثيين الشفهيين والمؤرخين التقليديين

توطئة منهجية

الرواية الشفهية بين مناهج التراثيين الشفهيين والمؤرخين التقليديين

مما يناسب تلميذ التاريخ العامل في ميدان التراث الشفهي التأكيد على رأي ليان فانسينا (Jan Vansina)، حيث يقول:

"ما التاريخ إلا حساب لمجموعة الاحتمالات. وهذا حقيقي ليس فيما يهم تفسير الوثائق فقط، ولكن في كل العمليات الخاصة بالمنهج التاريخي وفوق كل شيء فيما يخص أهمها. كيف يقرر الفرد ما إذا كانت أية عبارة خاطئة أم كاذبة أم صادقة ؟ كل واحد من هذه الافتراضات الثلاثة له درجة احتمال مغايرة، وعلى دارس التاريخ أن يختار اكثرها احتمالا.. "[1].

لتكن المسألة المعروضة للنقاش في هذه التوطئة هي: إلى أي حد يمكننا الاستفادة من المفاهيم العربية الدائرة حول الرواية والراوي، لأجل تمكين استيعاب أثبت لمجهودات المنظرين المحدثين، بشأن إبراز خصائص التراث الشفهي وإمكاناته على أنه مصدر من مصادر التاريخ ؟.. وهذا يلزمنا بتدقيق النظر في طبيعة المادة التاريخية، وطرق استحلابها من مصادرها واعتمادها احتمالات مقبولة وموثوقاً بها.. وهنا قد يصدق استعمال يان فانسينا لمصطلحي «ثقافة شفهية» و«ثقافة قارئة» لنفرق بهما بين سبل ترسيب الوعي التاريخي للجماعات في محمولين مختلفين[2].. ثم نردف هذه بملاحظات قابلة للنقاش... مثلاً، كون الحساسية بالفارق بين وسيلتي الثقافتين القارئة والشفهية في توصيل معارفهما هو في حد ذاته استشعاراً معاصراً...

فوثـائق الآداب الكلاسيكيـة الأوربية، وكـثيـر من سجـلات معارف الـقرون الوسيطة كـانت أصولها شفـهية[٣]. وقد يتضح للدارس الحـصيف غلبة المنابع الشفـهية للمعـارف العربية البـاكرة من جاهليـة وإسلامية، وفي مـعظم فروع المعرفة، وذلك لما بعد القرون الوسطى من التاريخ الإسلامي العربي.. هذا في الوقت الذي توفّـر فـيـه المؤرخون، فـي الشرق والغـرب على السـواء، قـدر استطاعتـهم، لسنّ مناهج صارمة وتطبـيق لنقد مصادرهم وفـرز ما يأخذون به وما يهملون..ثم إن النقاش الحـديث حول "علمية" المعرفـة التاريخيـة دفعت بالنعرة الوثائقية تدريجياً للهـيمنة على ماعداها من المصادر، الشيء الذي أرجع التراث الشفهي وغيره من المصادر غير الوثائقية إلى المقاعد الخلفية..

يرى المؤرخ الإنجليزي إي إتش كار (E. H. Carr) أن القرن التاسع عشر، في سعيه وراء الحقائق، تردى في تقـديس الوثائق «التي أصبحت تابوت العهد في معبـد الحقائق[٤]».. وفي مكان آخر يقول هـذا المؤرخ: إن رجال التاريخ صاروا يقتربون من الوثائق بهامات خفيضة ويتكلمون عنها بإكبار، ورأيهم عنها دائماً هو أنه: «إذا وُجد الأمر في الوثائق فـهو كذلك». ويخلص كار إلى رأي داحض "للعلمية" المطلقة في هذه النعرة الوثائقية بقوله:

"ليست هنالك من وثيقة تُخبرنا بأكثر مما يفكّر به مؤلفها؛ وما يفكّر أنه قد حصل، وما يفكّـر أنه كان يجب أن يحصل، أو الذي كان سـيحصل، أو ربما يرغب هو إلى الآخرين في أن يفكروا أنه يفكّر، أو في مجرد ما يفكّر في ذاته أنه يفكّر"[٥].

سنجعل همنا فيما يأتي هو أن نثـبت أن العلمية هي في إخضاع الدارس كل مصادره، دونما تمييز، لـلنقد المنهجي المؤسس له في علم التاريخ[٦].. وإذا كان يان فانسينا يشتكي من ذلك الانحياز الخاطئ في أدب التاريخ الأوربي ضد

التراث الشفهي وماعداه لصالح الوثائقية[٧] فإن أدب التاريخ العربي لا يزال يعاني من عقائدية تركّز على إهمال تام للتراث الشفهي وعدم اعتباره مصدراً من مصادر التاريخ[٨]. فالمناهج السائدة في كثير من دراسات التاريخ العربي تشير إلى أن الحصول على الوثائق هو نقطة البداية لدى المؤرخ[٩].. فكان أن نتجت هذه المنهجية تقسيمات في المصادر تجعل بعضها مراجع أولية، وغيرها مراجع ثانوية.. وهذه التدرجات تعطي للمواد المنتقاة من المصادر المتفاوتة أهميات متفاوتة..

لنأخذ مثالين من مؤلفين معدودين في أدب التاريخ السوداني. يعترف موسى المبارك رحمه الله في **تاريخ دارفور السياسي**، بأن الروايات الشفهية قد أفادته، وأنها تعد مصدراً مؤتمناً.. إلا أنه يعود فيقول: "لكني لم ألجأ إليها إلا في سد الثغرات التي لا تسعفني فيها الوثائق أو المراجع الثانوية".. ولما كان موسى قد قسّم محفوظات دار الوثائق المركزية السودانية إلى: "وثائق المهدية"، وهي مصادره الأولية، ثم المحفوظات الإدارية الخاصة بإعادة فتح السودان، وما يتلو ذلك من الحكم الإنجليزي المصري، وهي مصادره الثانوية، لكل ذلك فإن تدرجات أهمية مصادره ودورها في تصحيح وتقويم بعضها البعض تجعل المراجع الثانوية محكومة بمصادره الأولية، والمراجع الثانوية حاكمة على الروايات الشفهية[١٠]. ولنر ماذا يمكن أن يحدث في هذه الهيكلية السلطية للمصادر التاريخيه.

الخطأ الذي نراه في هذه التدرجات الاعتبارية للمصادر أنها قد تعطي بعض تلك المصادر طابع الحقيقية المطلقة، نبعاً من طبيعتها لامن محتواها وظروف جمعها وتوكيدها. وهذا الطابع الزائف قد يرمي بالدارسين في الزلل نتيجة لإيراد معلومة من هذه المصادر التي عدّت موثوقة وهي في الأساس

خاطئة. . فـعصمت حسن زلـفو، صاحب كرري، يضم ما أسماها «الأقوال السماعيـة» إلى محفوظات دار الوثائق المركزية السودانية، ومعـها كتب أخرى، تحت بند المصـادر الثانوية. . ومن تلك المحـفوظات بدار الوثائق المركـزية أخذ الباحث مـعلومة تقول بأن الأمـير جاد الله عـيسى، أميـر «الزيداب» كان من المقتولين في مـوقعة كرري[11]. . لكن رواية شفـهية جُمعت فـي دارفور بعد ثمانين عاماً من ذلك التسجيل الوثائقي أثبتت أن الأمير جاد الله عيسى، أمير «الزيادية» (وليست الزيداب) قد بقى جريحاً في ساحة معركة كرري لأيام، ثم إن بعضـهم أنقذه وعـالجه[12]. وقد تزوج الأمـير جـادالله عيسـى هذا بعد علاجه، وأقام في قـرى النيل الأزرق، وانجب الراوي الشفهي الذي يقوّم ذلك الخبر الوثائقي. . ثم عاد الأمير إلى دارفـور بغرب السودان بعد سبع سنين من دخول الحكم الثنائي هناك (أي عام ١٩٢٣) ولم يمت إلا عام ١٩٦٤م، أي بعد ست وستين سنة من التاريخ الوثائقي لموته المزعوم[13].

تمكنت النعرة الوثائقية من أن تحدث فجوة بين البدايات التاريخية المؤصلة في التراث الشفـهي، في الشرق والغرب، وبين المجهودات المعاصـرة لتضمين المصادر التاريخية تلك الينابيع الشفهية. . فكان الاستشعار المعاصر بالمشكلة في حد ذاتـه دافعـاً لتجـميع الطاقـات للبحث عن أسس منهـجيـة تجعل الـتراث الشفهي، عَبْر تمتين وسائل جمعه وتمحيصه وإخضاعه للمنهج التاريخي، صنواً لكل المصـادر، الوثائقيـة وغيـر الوثائقـية، مما هي ذات مكانة في الدراسـات الحديثة للتاريخ. .

يشير يان فانسينا في لمحـة عابرة إلى وسيلة الإسناد في الأحاديث النبوية ويجعلهـا حكراً على نقل التراث الشـفهي الخاص بالقـرآن الكريم والأحاديث النبويـة الشريفة. . ومع أن فـهم فانسـينا لطبيـعة السند ذاته قائـم على أساس

مقبول، إلا أنه لم يتوسع في تحريه لهذه الوسيلة، كما أنه لم يبد تفهماً شاملاً لاستعمالات الأسانيد في العربية، ليس في علوم الدين فحسب، ولكن بالاستشعار الثقافي والمنهجي، في فروع التراث العربي أدباً وتاريخاً ولغة وماعداها[١٤].

فبينما هيمنت الرواية الشفهية للأحاديث النبوية الشريفة وجوازها دون المدونات في القرن الهجري الأول، إلا أن القرن الثاني للهجرة منح فرصة للتوسع في استعمال الرواية بشقيها الشفهي والمدون وذلك بإجازتها للمرويات المكتوبة المسندة.. وقوي الطلب خلال القرن الهجري الثاني وما بعده وراء فروع المعارف التراثية والمستحدثة لتدوينها، فتعددت مصادر الروايات الشفهية في مجالات اللغة والأخبار وأوصاف البلدان والغرائب والنوادر الأدبية وذهبت مرويات بعض الشعر الجاهلي الشفهية إلي قرن كامل قبل الإسلام[١٥].. في خضمّ هذا التزاحم على الإحاطة بأكبر كمية من المعارف القديمة والمستجلبة، أصاب العلوم الناشئة من لغة وأخبار وبلدانيات وغرائب، شيء من التراخي في الإشارة إلى المصادر؛ مما جعل الإخباريين الأوائل أمثال أبي عبيدة والأصمعي يجمعون الأخبار من رواة شتى دون اكتراث كبير إلى مناهج ناقدة وهادية[١٦].. بل الأمر بالعكس فقد اتجهت علوم الدين إلى التشدد في مناهج النقل والأداء درءاً للوضاعين والمدلسين، وذلك بالاهتمام بتمحيص السند والمتن معا. ثم سرعان ما وجدت العلوم الأخرى ـ وخاصة التاريخ ـ نفسها مرغمة على سلوك سبل مناهج العلوم الدينية والنظر إلى السند على أنه جزء من مادة البحث[١٧]. وهنا في حقل التاريخ يقوم عمل الطبري خير دليل على تداخل منهجي علماء الحديث والتاريخ واستوائهما لهذه الحقبة؛ حيث يندرج في **تاريخ الرسل والملوك** على أنه موسوعة تاريخية منهجية التجميع، تراث تنقحت

مروياته الشفهية والكتابية بالارتكاز إلى سند متصل الحلقات، ومجتهد في توثيق الرواة[١٨].

السؤال إذن هو إلى أي حدّ يمكن لمناهج المعاصرين من التراثيين الشفهيين أن تستفيد من الهيكل العلمي الذي تمت صياغته في ذلك العصر الباكر المزهر من الدراسات العربية الإسلامية ؟ فلنراجع من أجل ذلك مراحل توثيق الرواية حسب المقاييس العربية الإسلامية في ضحى الإسلام وظُهره. سنرى أن ناقل الأنباء أو الآراء يبدأ عادة بالتحمّل، وهو جمع الراوي للمرويات من مصادرها المختلفة.. يتلوه مقابلة الراوي تلك المرويات ببعضها وتصحيحها على شيخه أو أقرانه للتأكد من وعيه واستيعابه لما أخذ وضبطه لمادته.. وتقاس مراتب الرواة بقدراتهم على الضبط، وإبعاد الخلل عن الدخول في مروياتهم، مع الاحتفاظ بالأسانيد مسوقة مع المتون.. وتأتي مرحلة الأداء لتعطي الراوي الفرصة للدخول بنفسه في فاصل من حلقات الرواية والأسانيد، وذلك عند نقله للمادة من محفوظاته إلى سواه.. ولا يختلف النقل الشفهي في كل مرحلة عن هيكل هذا النقل الكتابي طالما يراعى الراوي العربي الإسلامي جانبي صحة النقل (في الإسناد) وصحة المنقول (في المتن). كذلك لم تخرج علوم الحديث والشعر واللغة والتاريخ عن التمسك بصحة النقل أولاً قبل الالتفات إلى صحة المنقول[١٩].

جمهرة من العلماء العرب كانوا يتمسكون بضرورة إحالة العهدة في الصدق والكذب والخطأ على المصدر الذي تؤخذ عنه الرواية[٢٠] الشيء الأمر الذي يجعل عدم إيراد السند الكامل للمصادر مخلاً بعلميّة المادة المقدمة[٢١]. ولا يغرب عن البال أن التراث الشفهي العربي الذي يُنسب إلى (العامة) لم يكن ليتمسك دائماً بمثل هذه القيود.. وهنا قد يستوي في أغلب المجتمعات

الشفهية انعدام الازدواج في النقل بين المادة ذاتها وأسانيدها[٢٢].. إلا أن ذلك الوضع يجب ألا يحرم منهج التراث الشفهي المعاصر من الترغيب في أن يبحث الدارسون الجامعون للتراث عن معلومات يمكن إستقاؤها من الرواة عن حلقات نقل المادة وفواصلها التي يروونها من جيل إلى جيل.. يرى فانسينا أن على الدارس الجامع للتراث الشفهي التأكد من الراوي الذي يجمع مادته إن كان في وضع يسمح له بالاستماع إلى المصدر الذي يدّعي التحمّل عنه[٢٣].. وهذا هو عين المطلب لعلم الأسانيد في مناهج العلماء العرب والمسلمين..

ولنُوفر مثالا للتطبيق في التراث الشفهي.. هذه الدراسة تستند إلى استقصاء تجريبي لتوفر المطلب السالف في مادة شفهية تراثية، جمعت من إقليم دارفور بغرب السودان[٢٤].. لكن هذه المادة الدارفورية لا يتعدى عمقها الزمني أربعة أجيال، هي جيل الباحث، فالراوي، فأبيه، فجده. وهذا مدى لا يتعدى المائة والعشرين عاما.. ونحن لا نملك أن نتجاوز في محاولات الاستيثاق هذا البعد الزمني في الحقل الشفهي.. فمن طبيعة التراث الشفهي المتواتر في دارفور، مثلاً، أن رواياتها هي مادة تراكمية تضاف مواد الرواة فيها إلى بعضها البعض في محفوظات المتلقين، رأسياً وأفقياً ودون اكتراث بالأسانيد أو التمييز بينها وبين موادها. ولهذا فإن مجرد محاولات الجامع للتراث استقصاء الأسانيد من الرواة في تجربتنا على جمع هذه المادة، تعد حالة طارئة غريبة على الرواة ومن ثَمَّ غير عملية.. وهنالك سوء إدراك من جانب الرواة للغرض من الأسئلة عن الأسانيد، إذ يتضمن السؤال التوهم بأن جامع الروايات الشفهية في هذه الحالة يتشكك في استيثاق الرواة من مادتهم. ولأجل هذه الظروف كلها فإن تقصي صحة الأسانيد في تجربتنا هذه لا يذهب أبعد من الأجيال الأربعة المذكورة. ويبقى التقصي عن صحة المتن خاضعاً للمهارات التي

حققتها مناهج العلماء العرب والتراثيين الشفهيين بتماثل كبير.

أهمية محاولة الاستيثاق من الأسانيد في هذه المدة الوجيزة التي لا تتعدى المائة والعشرين عاماً، تكمن في أنها قد تمنحنا فرصة سانحة لإجراء بعض المقارنات بين ماتذهب إليه الرواية الشفهية حالياً، وما كانت قد أفادت به روايات شفهية غيرها سجلت في الطرف الثاني من هذا المدى الزمني، بواسطة الرحالة والإداريين الاستعماريين. والمفيد في هذا الأمر هو أن عدم ارتباط جمع الرحالة والإداريين الاستعماريين لمادتهم بمحاولة جادة لتسجيل الأسانيد السليمة أو تأكيدها، يجعل المقارنة بين المواد المجموعة حالياً، والمواد المجموعة قبل مائة عام، على مستوى الاستيثاق شبه متكافئة. ويبقى أن يدرس الجامع اختلافات كل روايتين متماثلتين متباعدتين ليرى حجم التعديل الذي جرى في إعادة بنية كل خبر...

إن الإشارة إلى اهتمام العلماء العرب بصحة النقل يجب ألا يقودنا إلى انطباع مغلوط مفاده أنهم لم يكترثوا لصحة المنقول خاصة في التاريخ، فالمنهج المتقدم عن تجميع العلوم العربية والإسلامية لا يعطي الباحث فرصة للتحفظ الناقد لما يُروى له أو الممانعة في تحمّل مسئولية مايُروى له[٢٥]. ويبدو أن مهمة المؤرخ كانت في أن يتحمّل قدراً معيناً من المرويات ثم يستبعد منها مالا توافقه الحقائق التاريخية، والعقلية التي يعيها حسب موازناته[٢٦]. وكما يتحفظ التراثيون الشفهيون عن الأخذ من فئات معينة من الرواة يؤخذ عليها قابلية ظاهرة للتزييف في المادة المروية كرجال السلطان[٢٧]، فإن منهج الحديث النبوي الشريف ظل يمنح المؤرخين. من خلال الإسناد، فرصة للحكم على الرواة، وتقويمهم بالقدح والجرح والتوثيق والتعديل. ويُشترطُ مثلاً للاحتجاج بالرواية في علم الحديث أن تؤخذ من مسلم بالغ عاقل سالم من الفسق ومن

خوارم المروءة، غير غافل ولا حدث، ضابط لمتحمّله[٢٨]. لكن متطلبات الرواية في العلوم الدنيوية كاللغة والتاريخ والأدب قد لا تعتبر من هذه الشروط إلا العقل وانعدام الغفلة.

فإذا سلم السند واستقام بقي للمؤرخ النظر في صحة المنقول. وهذا يتم بإخضاع المتن إلى النقد الخارجي والداخلي. ويضع ابن خلدون حلاً لكلٍ من هذين الوضعين:

أولاً ــ يجب اختبار المنقول حتى تُبعد عنه الشبهات كالتشيع للآراء، والمذاهب القافلة للبصائر، والذهول والوهم والتصنع وماشاكلها[٢٩].

ثانيا ــ النظر في طبائع الأشياء، وامتحان المنقول على ضوئها. فالشيء الذي لا يوافق المعتاد من الطبائع الدنيوية، لا يلزم له ضياع الوقت في مراجعة صحة الإسناد والتعديل والتجريح في رواته[٣٠]. وهذه الناحية من مناهج المؤرخين التقليديين تتوافق تماماً مع متطلبات التراثيين الشفهيين لسبب عقلاني بحت..

من طبيعة المادة التاريخية خاصية تجعل مشكلة التحقق من صحة المنقول الشفوي أو الكتابي، في أغلب الأحيان، أشد صعوبة من علوم كثيرة. ومرد تلك الصعوبة التي تحوّل التاريخ إلى علم احتمالات هو أن لحظة الواقع التاريخي المدروس تصبح غائبة وللأبد، فلا يمكن استرجاعها أو استعادتها بحذافيرها لأجل إخضاعها للاختبار أو المراقبة، كما هو الحال في العلوم الطبيعية. هذا إلى جانب أن شاهد العيان نفسه في بشريته، لا يمكن أن يعطى صورة عن واقع التاريخ الذي يفيد منه إلا على أنه تفسير شخصي لما كان، حدثاً كان ذلك أم رآياً[٣١]. وهذا الوضع يحرم حتى شاهد العيان البشري عن ادعاء التجرد المطلق. ولعل واحداً من أوضح التصورات العلمية العالمية نصاعة

لهذه المشكلة، هـو الذي يقدمه أبوعـثمان الجـاحظ في رسالة المعاد والمعاش حيث يقول:

"واعلم أن كل علم بغائب ـ كائناً ما كان ـ إنما يصاب من وجوه ثلاثة لا رابع لها، ولا سبيل لك ولا لغيرك إلى غاية الإحاطات لاستئثار الله بها. ولن تهنأ بعيش مع شـدة التحرز، ولن يتسق لك أمر التضـييع... فاعرف أقدار ذلك... [أ] فما غاب عنك مما قد رآه غيـرك مما يدرك بالعيان فسبيل العلم به هو الأخبار المتواترة التي يحملها الولي والعدو والصالح والطالح، المستـفيضة في الناس، فتلك لا كلفة على سـامعها من العلم بتصـديقيها... فهذا الوجه يستوى فيـه العالم والجاهل... [ب] وقد يجئ خبر أخص من هذا، إلاأنه لا يعرف إلا بالسؤال والمفاجأة لأهله... كقوم نقلوا خبـراً، ومثلك يحيط علمه أن مثلهم في تفاوت أحوالهم وتباعـدهم من التعارف لا يمكن في مثله التواطؤ وإن جهل ذلك أكـثر الناس... وفي مثـل هذا الخبر يمتـنع الكذب ولا يتهـيأ الاتفاق فيه على الباطل... [ج] وقد يجئ خبر أخص من هذا يحمله الرجل والرجلان ممن يجوز أن يصدق ويجوز أن يكـذب. فصدق هذا الخبر في قلبك إنما هو بحسن الظن بالمخـبر والثقة بعـدالته... ولن يقوم هذا الخبر من قلبك ولا قلب غيـرك مقام الخـبرين الأولين... ولو كان ذلك كـذلك بطل التصنع بالدين واستـوى الظاهر والبـاطـن في العالمين... وأول العلـم بكـل غائـب الظنـون... والظنون إنما تقع فـي القلوب بالدلائل، فكلمـا زاد الدليل قـوي الظن حـتى ينتهي إلـى غاية تزول مـعهـا الشكوك عن القلوب، وذلك لكثـرة الدلائل وترادفها"(٣٢).

يسمى فانسينا استحالة الإحاطات هذه التي يفسرها الجاحظ، عدم قدرة المؤرخ على الاستيـعاب غير المحدود بالمعرفـة التاريخيـة(٣٣)... وتبقى عندئذ

لجميع أنواع المؤرخين الظنون التي يراهـا الجاحظ تزيد أو تنقص، وهي مطابقة لعين حسابات الاحتـمالات التي أشار إليها فانسـينا في المقتبس الذي بدأنا به، كما أنها تطابق سلسلة الأفكار التي يرها كار صاحب الوثيـقة وقد تاه فيها كما أشرنا. ويظهر أن مناهج التـراث الشفهي تؤمن، كما يـفعل الجاحظ في النقطة الثانيـة من أوجه إدراك العلم الغائب الذي اختطه، بأن كـل إفادة يجتمع فـيها رأي الجماعة تمـثل أقل مايتفقون عليه في ذلك الشـأن. فإذا أضيف إلى ذلك الاتفاق على مستوى الأداء الشفهي الدور التصحيحي والتكميلي، الذي يقوم به الحاضـرون في جلسة سـرد الروايات، قويت دلائلنا على امـتناع الجمـاعة عن الاتفاق على الباطل. ويمثل هذا رأي فانسينا عن رأي الرواة الجماعة[٣٤].

يستهدي الجـمع الميدانـي للتراث الشـعبي عـامة، بكثـير من الخـصال والاعتبارات السالفة في تقويم مرويات التـراث الشفهي، كذلك يستعين بتوزيع فانسينـا للمادة التاريخيـة الموجودة في الرواية الشفهـية لشعبتين هـما: التاريخ الرسـمي والتـاريخ الخـصـوصي. وضمن هـذا الحقل الأخـيـر، أي التـاريخ الخصوصـي، نبّوب تراث المجموعـات السكانية المتعددة على أنهـا روايات تميز وعي أولئك الناس بذواتهـم، وبما يدور من حولهـم. كذلك نتـفق مع علمـاء التراث الشفـهي في رأيهم أنّ تَعرُّض التاريخ الرسمي للتشويه أكـثر من التاريخ الخصوصي[٣٥].

يقودنا النقاش المتقدم إلى أهمية مـلاحظة روح العصر، وجلاء مفعوله، في التراث الشفهي الذي لجـمعه. ويبدو واقعياً أن يتـرسب في التراث الشفهي للمجمـوعات السكانية طابع المصالح الملحـة، والمثل الثقافيـة، والضغوط التي يتعرضون لها خلال الحقبة التي تعيشها الجماعة[٣٦]... ولا يمنع مانع أن نتبيّن في المادة الشفهـية المجموعـة لأية دراسة، ذلك المفعول التـراكمي الذي يحوّل

التراث الشفهي إلى محط لآثار المصالح، والمثل الثقافية، والضغوط على الجماعات خلال الحقب... بهذا الفهم نرمي لقراءة المادة التي جمعها مِنْ قبلنا الرحالون والإداريون الاستعماريون وغيرهم ولنا أن نقيس أيضا بين مارسّبته المجموعات السكانية على المادة التي رواها أسلافهم في عهودهم الأولى، وبين ما نحصّله بينهم في الحاضر من مرويات.

ونودّ أن نخرج من هذه المقابلة بين منهجي الرواية في التراث التاريخي العربي، والرواية في التراث الشفهي المعاصر، بمستخلصات نافعة. ونذكر أن الاتفاق قائم بين المنظرين حول طبيعة الرواية الشفهية، وتقسيمها إلى نص ثابت كالشعر، ونثر حر كما في السرد القصصي والتاريخي، . فالكلمات ذاتها في النص الثابت هي جزء من التراث، وذلك يملي على الرواة ضرورة النقل الحرفي لمادتهم، بينما لا يعد من التراث في السرد الحر إلا الخطوط العامة للموضوع، والتي تقيد مجرى الحبكة والخلفيات والمعنى الواصل، في الوقت الذي يحتفظ فيه الراوي بحق تصنيع التعبير الشخصي عما يروي(٣٧)... والعلماء العرب يرون أن الروايات الشفهية التي تدون من الذاكرة لا يتوقع منها أن تحتوي على جميع الكلمات التي وردت في الأصل، إلا في حالة الأحاديث النبوية، وأن لهذه الروايات النبوية أن تختلف في العبارة على شريطة أن تحتفظ بالمعنى المقصود بدقة وأمانة(٣٨).

وهكذا فالأجدر بنا أن يكون عملنا في أبحاث التراث الشفهي مضطرداً على سبيل محاسن منهجي المؤرخين العرب وعلماء التراث الشفهي المحدثين. وبذلك نرى الاحتفاظ بالمصطلحات العربية المناسبة لحقلنا العلمي، كالتحمّل والمقابلة والأداء وفواصل النقل والسماع ومسميات التجريح والتعديل والتوثيق للروايات. وفي الوقت نفسه نأخذ بما يناسب من المصطلحات العصرية في علم

التراث الشـفهي مـثل القالات (Hearsay) والإفادة (Testimony) والموضوع (Referent) وما يجري مـجراها. وقد يفيدنا هذا الدمج لمصـطلحات المنهجين التاريخيين وأساليـبهما، حيثمـا تجعل كلا منهما يستفـيد من عطاء الآخر. لقد كان الراوية المعتبر في المناهج العلمية العربية، أمثال أبي عبيدة معمر بن المثنى، والأصمـعى، والمدائني، وأبي عـمرو بن العـلاء، والأخفش، وحمـاد الراوية وخلف الأحمر يماثلون تماماً ذلك المتخصص القبلي الذي يسـميه فانسينا (مكتبة متحركة)[٣٩]... وهذا (العارف) القبلي لا يتمكن من تجميع تلك المعارف إلا عن طريق التحمس للسـؤال المستمر في مرحلتي التحمّـل، والمقابلة وضبط ما يجمع، ثم تركيـمه ومقارنتـه على الدوام، وهو ما يعترف به فانسـينا ويجعله نموذجا متـفرداً في الرواة... غيـر أن فانسينا ينظر إلى هذا (العـارف) القبلي على أنه مجتهد متعدد المصادر غير مُمَـيز بينها ومن ثَمَّ فمعرفته تُعد وجهة نظر خاصـة في الوعي التاريـخي للجمـاعة[٤٠]. والأفضل ألا نسـتبعـد مثل هذا (الجامع) للتراث بقدر ما نُخضع مروياته للتنقيح...

يتسـبب تحمـسنا لمادة هذا الراوية المجتـهد من حقـيقة أن النـمط السائد للراوية المعروف في المجتمعات التـقليدية، أن يبدأ أحد أبناء الجيـل الجديـد في الاستـماع من (ثـقات) مـتعددين في الجـماعـة السكانيـة، ومن خـارجهم، ومقابلة إفـادتهم ونخلها في حلقات السماع والأداء؛ حـيث يستطيع أن يحصل على التصحيح المسـتمر لما يتراكم عنده من محفـوظات. فإذا قضى حوالي ربع القرن على ذلك الاشـتغال يبدأ نجمـه الخاص يلمع في أوساط مواطنيـه كأحد (الثقات). وحينمـا ترغب مجموعته السكانيـة في أن تقدم لأحد الزوار أو في أحدى المحافـل وجهة نظرها عن أصلها وحـقوقها ومـآثرها وعن تاريخ المنطقة تشير إلى أحد هؤلاء (العارفين) أو إلى أكثرهم إعتماداً واعتدالاً وحكمـة.

أما مالم يكن معترفاً به في علم الرواية العربية الإسلامية، مما يجيزه علم التراث الشفهي فهو اجتماع الثلة الوفيرة من الرواة علي تقديم إفادة جماعية تصحح فيها لذاتها، وتحمل مسئولية الإفادة سوياً [٤١]... ويمنحنا الرواة الشعبيون في دارفور الحالية بعض النماذج المتكررة لهذا الضرب من الرواية الجماعية التي تقدم رأياً موحداً في المعارف التاريخية للعشيرة والقبيلة [٤٢]... ولعل لتأصل المنهج العربي الإسلامي للرواية في علم الحديث، بقدسيته وبضرورة مسئولية كل فرد عما يدلي به، اليد الطولى في قلة وجود نمط المسئولية الجماعية عن الرواية الواحدة في الجهود العلمية التي يقدمها الإسهام التاريخي العربي لمعارفنا اليوم...

هوامش
توطئة منهجيـة

١) يان فانسينا (١٩٦٥): ١٨٥.

٢) يان فانسينا (١٩٨١): ٤٤٢.

٣) يان فانسينا (١٩٦٥): ١١ بالأرقام الرومانية.

٤) إي إتش كار (١٩٦٥): ١٥ ـ ١٦.

٥) السابق: ١٦.

٦) يان فانسينا (١٩٧١): ٤٤٤.

٧) يان فانسينا (١٩٦٥): ١٨٣.

٨) يقول أستاذ التاريخ الإسلامي بكلية الآداب في جامعة بغداد في مؤلف منهجي، مقرر على كليات أصول الدين والفقه والآداب بتلك الجامعة، يقول: "ولا تعرف حقائق الماضي إلا بالآثار التي تركتها والتي وصلت بدورها إلينا. وعلى هذا يكون الحصول على الوثائق نقطة البداية لدى المؤرخ. بينما يكون إيجاد الحقيقة التاريخية هي هدفه النهائي". ثم يعدد الكاتب أنواع المصادر فيقول: "يعد البحث عن المصادر المتعلقة بموضوع المؤرخ الخطوات الأولى التي يتخذها المؤرخ... وهذه المصادر على أنواع عديدة تختلف قيمة كل منها، حسب الفترة أو الناحية المعني بها... فهنالك النقوش والأبنية والتماثيل والمخلفات المادية من آنية وألبسة وأسلحة ونقود وما إلى ذلك، والوثائق المكتوبة التي سجل بها السلف ضروب فعاليتهم المختلفة"... وهكذا يتم إغفال تام للتراث الشفهي على أنه أحد مصادر التاريخ المعتبرة، انظر عبدالله فياض (١٩٧٧): ١٨ ـ ٣٧....

٩) لبعض المؤرخين المتأخرين اجتهادات في استعمال فروع من التراث الشعبي لتكون مصادر تاريخية موثوقة، انظر عبدالله الصالح العثيمين (١٣٩٩هـ/١٩٧٩): ٣٧٧ ـ ٣٩٦.

١٠) موسى المبارك (١٩٧٠): ١ ـ ٤.

١١) عصمت حسن زلفو (١٩٧٣): ٥٨.

١٢) من شهادة زلفو: "تؤيد أوراق يوسف ميخائيل استنتاج تشرشل عن تسلل النساء كل ليلة من المدينة لأرض المعركة؛ لعلاج الجرحى ودفن الموتى، فقد زار أرض المعركة بعد ٤ أيام أحد زملائه فوجد كثيراً من النساء ضمنهن امرأة ناحبة تبحث عن جثة عثمان أزرق لتدفنه فوقف معها مواسياً"، السابق: ٥٥١هـ.

١٣) إبراهيم إسحق إبراهيم (١٩٨٤) الملاحق، رواية علي جادالله عيسى الزيادي: ٢٨,٦/١٩٧٩.

١٤) يانا فانسينا (١٩٧٣): ٤٤٦.

١٥) علي أبوالكلام (١٩٧٩): ١٥ ـ ١٨.

١٦) شارل بلا (١٩٦١): ١٩٢، محمد أحمد خلف الله (١٩٦٨): ١٠ ـ ١١.

١٧) فرانز روزنثال (١٩٦١): ١١٥.

١٨) دي إم دنلوب (١٩٧١): ٨٩.

١٩) محمد أحمد خلف الله (١٩٦٨): ٨ ـ ٩.

٢٠) كالسبكي والثعالبي والعمري والتنوخي (فرانز روزنثال: ١٩٦١: ١١٧ ـ ١٢١)، والطبري وياقوت الحموي (محمد أحمد خلف الله: ١٩٦٨: ١٠ ـ ١١).

٢١) فرانز روزنثال (١٩٦١): ١١٧ ـ ١٢١.

٢٢) يان فانسينا (١٩٧١): ٤٤٦.

٢٣) يان فانسينا (١٩٦٥): ١١٨.

٢٤) إبراهيم إسحق إبراهيم (١٩٨٤) الملاحق.

٢٥) فرانز روزنثال (١٩٦١): ١١٧ ـ ١١٨.

٢٦) محمد أحمد خلف الله (١٩٦٨): ١١.

٢٧) يان فانسينا (١٩٦٥): ١٩١.

٢٨) عبدالله فياض (١٩٧٧): ٤٢.

٢٩) ابن خلدون (د. ت) المقدمة: ٣٥.

٣٠) السابق: ٣٧.

٣١) عبدالله فياض (١٩٧٧): ٥٣٦، ويان فانسينا (١٩٦٥): ٧٦ و١٨٥.

٣٢) مقتبس عند فرانز روزنثال (١٩٦١): ١٥٧ ـ ١٥٨. والأحرف بين الحاصرتين داخل الاقتباس من اضافاتنا للترضيح.

٣٣) يان فانسينا (١٩٦٥): ١٨٤.

٣٤) السابق ٢٨.

٣٥) السابق: ٥٠ و٨٤.

٣٦) السابق: ٧٨، ٩٧، ١٧٢.

٣٧) السابق: ٢٣.

٣٨) فرانز روزنثال (١٩٦١): ١٢٣.

٣٩) يان فانسينا (١٩٦٥): ٣٢.

٤٠) السابق: ١١١.

٤١) السابق: ٢٨.

٤٢) إبراهيم إسحق إبراهيم (١٩٨٤) الملاحق. روايات أولاد الرياس: ١٣/٦/١٩٧٩، عبدالرحمن ولد دود، وحامد أحمد حموده: ١٧/٦/١٩٧٩، علي الرضي وموسى أم بلى، وسليمان حامد: ١٧/٦/١٩٧٩ والدود مهدي، وعبدالله محمد: ٤/٧/١٩٧٩.

الفصل الأول

تغريبة بني هلال من نجد إلى فاس

(١) في بلاد العرب.
(٢) الانسياح الكبير إلى المغرب.

في بلاد العرب

أحصى محمد بن حبيب (ت ٢٤٥هـ) والحسين بن الوزير المغربي (ت ٤١٨هـ) البطون المتواطئة تحت اسم (هلال) في القبائل العربية فوجداها ستة، وهي: في هَوازن ضَبَّة وربيعة بن نزار والأزد والنخع وقُضاعة[1].. واستخرج أبوعبدالرحمن بن عقيل وعبدالحليم عويس من ابن حبيب وابن حزم وابن دريد والقلقشندي سبعة أسماء: أربعة منها عدنانية والثلاثة الأخرى قحطاني[2].. وهذا التواطؤ يربك كل تقص تاريخي يحاول أن يتمكن تماما من تحديد مَن مِنْ هؤلاء (الهلاليين)، كان هو المقصود في الإقليم الذي تجيء منه الأخبار بالبلاد المفتوحة مشيرة إلى أيّ تحرك لبني (هلال) بتلك الأنحاء.

ولعل المعتاد عند ذكر بني هلال أهل الشهرة، هو مبادرة الذهن إلى استحضار بطن هلال بن عامر بن صَعصعة بن معاوية بن بكر بن هَوازن بن منصور بن عِكرمة بن خَصَفة بن قيس عَيلان.

أما في قيس عَيلان فتلتقي أنساب بني هلال بمشاهير البطون القيسية مثل باهلة ومازن وسُليم وغَطفان وعَدوان وجشم وثقيف وذُبيان وعَبْس وأشجع وكلاب وعُقيل ونُمير ومُرة وفَزارة[3]. وربما كانت هذه القرابة هي التي ساعدت في تماسك القيسية النَّسَبي على الرغم من الأيام التي بينها، وكأنما كان ذلك لأجل إحكام قبضتها على الجزء الأكبر من أرض نجد خاصة في متأخر الجاهلية وعبر عدة قرون من الإسلام. وكان جيرانهم من أهل الاعتبار بالديار النجدية ينحصرون في قوى طيىء الكَهْلانية التي حلت بجبلي أجا وسَلْمى في شمال جزيرة العرب، ونفوذ أبناء عمومتهم تميم من طابخة، وحَنيفة وعَنَزة وتَغلب من ربيعة، وقد كان بعض هؤلاء في اليمامة منذ ما يقارب القرنين قبل الإسلام

على أرجح التقديرات.[٤]

سجّل القيسيون لبطونهم في الجاهلية من حدود اليمامة حتى المرامي الشرقية للحجاز تاريخا حافلا بالحروب. فسنوات داحس والغبراء بين عبس وذبيان القيسيتين امتدت إلى نحو أربعين عاماً. أما عامر بن صَعصعة فقد كانت طرفا في يوم فيف الريح ويوم الرقّم ويوم الفلج ويوم المروت ويوم رحَرحان[٥].. ولعل عزة قيس وشهرتها القتالية تطلع من هذا الاستعداد المستمر لتسعير نار الحرب حتى وُصفوا بأنهم (أحلاس الخيل).. ويُنقل مثل هذا عن ابن سلام الجشمي اذ يقول: "إذا كنت في قيس ففاخر بغَطفان وكاثر بَهوازن وحارب بسُليم"[٦].. وهكذا في إطار التفرد القبلي لبطون الأعراب البدو، ذلك الذي حافظ عليه غالبيتهم بصورة ما لأكثر من ألفي عام يمكن أن يحس المستقصي لأخبار القيسيين ذلك النوع من التضامن الذي يربط أهل النسب الواحد، حقيقة أو افتراضا، يربطهم إلى بعضهم، ويجعل لهم ديارا موحدة. فالأزدي، أحد مصادر ياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ) كان يشير إلى ديار قيس على أنها منطقة معلومة ومعروفة.[٧]

وجّه الإسلام من حين ظهوره ضربةً قوية للعصبية القبلية فككتها إلى ما، وعطلت حدتها القديمة لمدد غير يسيرة، وقد أدى ذلك إلى التقليل من الحروب الداخلية، وتوحيد جهود القبائل في أمر الجهاد والنُّقلة. ولذلك فإن الناظر إلى التحرك الهلالي منذ القرن الهجري الثالث حتى القرن الخامس، الخارج من جزيرة العرب، والمنتشر في الأصقاع شرقا وغربا، على أنّه حركة قيسية عامة، يستند بالضرورة إلى معلومة مثل تلك ترد عند ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) الذي يقول عن الأعراب المشتركة في الانسياح الهلالي الكبير على المغرب في القرن الخامس الهجري:

"وكان في العرب كثير من غير بني هلال وبني سُليم من فَزارة، وأشجع من بطون غَطفان، وجُشم بن معاوية بن بكـر بن هَوازن، وسلول بن مُرة بن صَعصعة بن معاوية، والمعقل من بطون اليمنية، وكلهم مندرجون في بني هلال وفي الأثبج عـلى الخـصـوص، لأن الـرئاسـة كـانت عند دخـولهـم للأثبج وهلال.[8]

هذه الأحلاف القيسية صمـدت عبر التاريخ القبلي الجاهلي والإسلامي، بمفعول رباط تصدر أصـوله من أواصر القربى، أصيلها وظنيها، ويسـتمد مدده من التقارب في الديار. فالجـغرافيون المسـلمون حتى العصـر العباسي شـهدوا للفروع القيسية التي اشتركت من بعد في الهجمة على شمال إفريقية، بالتقارب في المواطن حيـثما كـانوا بأواسط بلاد العرب. وهذا التقـارب في الأوطان قد يساعد الدارسين على إلقـاء ضوء نافذ على مجريات الأحداث التـاريخية التي اشتركت فـيها قيس، وعلى تفهم ما يرد في الأدب الهـلالي الخارج من جزيرة العرب وغيرها، سـواء أكان ذلك على بنية السيرة النثرية الممـزوجة بالشعر، أم كان على هيئة النظم العامي الذي عرف في أحد مسمياته بالشعر البدوي.

أشار أبوإسحق الحربي (ت ٢٨٥هـ) إلى تُـربة، وذات عِرق، على أنهما موطن لبني هلال[9]. . ويقول الحـربي إن بني سُليم حلوا في العُمق. ومـهد الذهب وهو المشـهـور بمعـدن بني سُليم. وكـانت قـد عرفت لـسُليم في تلك الأعصـر عدة قرى ومـساقٍ تقع على طريق الحـاج القادم من العـراق، ومنها السليلة والأتم وذات أحباب (أو ذات أخباب) وبيضان والسوارقية وأرن والمسلح ورهاط[10]. ثم يبدو أن بني سُليم ومـزينة اشتركتا في السكنى بمنـطقة النقيع، في الوقت الذي يتفـرد فيه السلميـون بالقَرقرة وشوارن. . وكـذلك عُرف لبني سليم نصيب في بقيع الغرقد من أرباع المدينة. أما في طريق مكة فقد امتلكت

سُليم بئر الدثينة[11]. .

وذكر لُغدة الأصفهاني (ت ٣١٠هـ) أن بني هلال يشاركون بطن الوحيد بن كلاب في سكنى البردن الواقعة بالحجاز، كما كانوا يشتركون مع فرع الضباب بن كلاب في الاستيطان بوادي تُربة[12]. . وكانت لسُليم بالديار النجدية، كما يقول لُغدة الأصفهاني، أعالي وادي الرُمة حيث يشاركهم أهل المدينة، بينما يحل أقاربهم القيسيون من كلاب وغطفان وأسد وعبس بوسط الرُمة وأسافله[13]. . وإلى جنب هؤلاء في الجريب، وهو واد معروف بنجد يصب في وادي الرُمة، تجاورت محارب وفَزارة[14]. . وعند بريم بعالية نجد كانت جشم بن معاوية بن بكر بن هوازن تشارك عامر بن ربيعة الديار[15] كذلك ملكت سلول بن مُرة قريتي الضمر والضائن المجاورتين لمعدن الأحسن بديار كلاب، وتقع بلادهم هذه بين حِمى ضرية واليمامة[16]. . أما في هضب القليب بنجد فقد جاور بنو سُليم فرع عمرو بن عبدالله بن كلاب[17]. ثم يروي لُغدة الأصفهاني أن بني سُليم ملكوا هضاب شروری المجاورة لمعدنهم، وكانت حدودهم مع محارب في القياسرة وهي ديرة غير بعيدة من الربذة والسليلة ومنهل الإفيعية وفران حيث تستحوذ سُليم[18]. ويضيف الأصفاني لديار سُليم النقيع وجبل أبلى الشهير بعالية نجد. كما لم يغفل الأصفهاني عن الإشارة عدة مرات إلى حرة بني سليم[19]. .

فلما جاء ابن الحائك الهمداني (ت ٣٣٤هـ) كانت هلال تقطن بوادي رنية جنوب شرقي الطائف، ووادي جلذان شرقي الطائف ووادي أبيدة، وكان لهم وادي تربة، وسوق عكاظ[20]. . ويقول الهمداني عن بني سليم: "فمن وادي القرى إلى خيبر إلى شرقي المدينة إلى حد الجبلين إلى ما ينتهي إلى الحرة ديار سليم لا يخالطهم إلا صرم من الأنصار سيارة وقد يحالُّون طيئا، وأما نجد

ما بين مكة والمدنية من ذات عرق فإلى الجبلين فالمعدن معدن سُليم [٢١]. .

حظي الهلاليون في الإسلام بمصاهرة النبي ﷺ في اثنتين من نسائه هما: أم المؤمنين زينب بنت خزيمة وأم المؤمنين ميمونة بنت الحارث[٢٢]. وفي العهد الأموي كان لقيس ذكر في عدة مواقف تعدّ معالم بارزة في التاريخ الإسلامي.. ففي معمعة الصراع بين عبدالله بن الزبير ومروان بن الحكم تعرضت قيس لتقتيل جم في موقعة مرج راهط. ثم إن سلاسل المنازعات القبلية التي أشعلتها سياسات الأمويين بين القيسية واليمانية لم تقتصر على الجزيرة العربية وحدها بل امتدت إلى الأراضي المفتوحة بالشام والعراق وخراسان وإفريقية والأندلس.. ولقد تضافرت الحماسة لنشر الإسلام في تلك البقاع، مع الرغبة في الهروب من الفتن السياسية وجرائرها ببلاد العرب والهلال الخصيب وأسباب أخرى، على دفع القيسية وسواهم نحو حدود ديار الإسلام في إفريقية وآسيا. ويجيء في تعداد لسان الدين بن الخطيب الغرناطي (ت ٧٧٦هـ) للقبائل التي اشتركت مع موسى بن نصير في فتوح الأندلس عام ٩٣هـ/ ٧١١م أسماء قيسية مثل: عبس، أشجع، سُليم، جَديلة، كلاب، عُقيل، ثقيف وهلال.. وقد كانت إلى جانبهم جماعات من القحطانية[٢٣]. .

ويشير أبوعمر محمد بن يوسف الكندي (ت ٣٥٠هـ) إلى أنه في ولاية الوليد بن رُفاعة على مصر (١١١ ــ ١١٧هـ) سأل عامل الخراج هناك عبدالله بن الحبحاب أمير المؤمنين هشام بن عبدالملك أن ينقل بعض القيسية إلى مصر. فأنزل ابن الحبحاب ثلاثة آلاف منهم بالحُوف الشرقي وأمرهم بالزرع.[٢٤] ويبدو أن أولئك القيسية قد تزايدوا بسرعة إذ أنهم عند وفاة مروان بن محمد آخر خلفاء الدولة الأموية (١٣٣هـ) بلغوا عشرة آلاف أهل بيت. ويظهر أن تزايدهم لم يكن بالتوالد وحده وإنما أيضا بمجيء قيسيين آخرين إليهم قادمين

من باديتهم بجزيرة العرب وأطرافها.[٢٥] ويفهم من المقريزي (ت ٨٤٩هـ) أن بني سُليم كانوا يمثلون أغلبية في تلك الجماعات القيسية المنقولة إلى مصر. كذلك يضيف المقريزي بأن بعض البطون القيسية مثل فَهْم وعَدْوان كانوا بمصر قبل حلول إخوانهم المتأخرين الذين جلبهم ابن الحبحاب[٢٦]..

إن جزءا كبيرا من تاريخ تنقلات معظم القبائل العربية البدوية التي تحركت من ديارها في جزيرة العرب، وذهبت إلى أرض الفتوحات، يمكن تلخيصه في دافعين هما: أولا ــ اضطرار للنزوح والهجرة إما لدافع طبيعي كالإمحال والجفاف، أو لدافع سلطاني كالقسر على الفرار، أو الهروب من ويلات الحروب. ثانيا ــ الاستجابة للترغيب في تغيير الديار، وتحسين عواقب النقلة من جانب حكام يستفيدون من انتقالهم، أو استجابة لداعية من إخوان لهم سبقوهم بالنزوح إلى تلك الأرض، وغدوا يغرونهم بالديار الخلية، والظروف الرخية، كالمراعي المعشبة والمساقي الجمة، والحكم الهين اللين. وإلى هذا ترى أولئك السابقين يلوّحون لإخوانهم المتأخرين بالعصبية، وبحاجتهم للتقوي ببعضهم لأجل التكاتف والتآزر. ثم إن اتجاه البدو من العربان لإستساغة معاش حر من قيود السلطة المركزية يمكن إرجاعه بسهولة إلي موروثهم الأثير منذ الجاهلية، ولظروف بقائهم التاريخي في وساع جزيرتهم وأطرافها خلال تلك المدد، وعبر تسلط كل أنواع الدول. وبذلك لم يكن غريبا على الأعراب البدو تسمع الأخبار عن الفسحات التي تشابه بلادهم الأصلية، والسعي للوصول إليها تاركين الحكام وراءهم.

وكانت أكثرية القبائل البدوية العربية التي أخرجتها من ديارها ببلاد العرب نوعيةُ الدوافع المذكورة آنفا، قد وجدت صعوبة في الخضوع لسلطان الدولة المركزية أينما حلت، كما أنها لجأت خلال الأعصر، في بداوتها وحينا

في استقرارها، إلى تغليب نزعة الاسترزاق الحر ومدافعة الأوامر السلطانية، كل ذلك بدلا من الطاعة والارتباط بالمبادئ السياسية للدولة وانتماءاتها الجغرافية والثقافية. والذي ينظر في تاريخ الحقبتين العباسية والطولونية بمصر وحدها يجد أن أعراب الحوف الشرقي وأسافل مصر عامة، مضرية ويمانية، قد أزعجوا ولاة أمورهم منذ عام ١٦٨هـ وحتى عام ٢١٦هـ بعصيانهم وثوراتهم المتوالية، بل تعلموا مع حلول الاضطرابات الناجمة عن ضعف قبضة السلطة العباسية على الأقاليم (بعد المأمون ٢١٨هـ) تعلموا كيف يتشيعون ويتحزّبون ويُزايدون في بيع الولاء وتبادل المنافع والمكاسب والمناورة مع طالبي السلطة بالأقاليم.(٢٧)

وربما كانت ظروف مماثلة للتي ساقت القيسية إلى مصر هي التي دفعت بقيسيين آخرين للمغادرة إلى باديتي العراق والشام ؛ حيث أصبحت لُمضر ديار هناك(٢٨). . فجماعات من هلال وسُليم كانوا يستوطنون وادي الكوفة حوالي ١٢١هـ.(٢٩)

ونعلم أن خَفاجة قد حلت ببوادي الكوفة، وكان لبني عُقيل وأسد مواطن بين الكوفة والمدائن.(٣٠) وإلى جانبهم استوطن بنوكلاب الجزيرة الفراتية. وهؤلاء هم الذين عُرف لهم حكم ذاتي بالجزيرة الفراتية وشمال الشام أيام سيطرة بني مرداس في القرن الخامس الهجري(٣١). كذلك رحلت بنوعقيل من البحرين إلى الجزيرة الفراتية، ثم أنشأت بتلك المناطق وفي شمال الشام حكما برئاسة بني المسيب ازدهر فيما بين أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس الهجري.(٣٢)

وتتبع خلفيات هذه التحركات من البحرين واليمامة إلى نجد والحجاز، فمن ذلك أن بعض القبائل القيسية مثل جُعدة وقُشير وكعب وعُقيل ونُمير وباهلة كانوا يساكنون بني حنيفة وعَنَزة في اليمامة كما امتدت ديارهم إلى سرة

نجد[٣٣]. وفي نهاية العقد الثالث من القرن الهجري الثالث انقضّت القيسية وبعض أبناء عمومتهم بالحجاز على الحجيج وعلى سكان المدينة وأطرافها، فسلبوا ونهبوا منهم. وقد ذُكر من هؤلاء القبائل سُليم وهلال ومُرة وفَزارة وغَطفان وأشجع ونمير وتميم وضَبة وباهلة[٣٤]. ولايبعد أن يكون دافع تلك الأعراب إلى هذا النوع من الشطط هو إمحال باديتهم في نجد والحجاز. وذلك أمر متكرر الحدوث في تلك النواحي. فكان أن بعث الخليفة العباسي الواثق بن المعتصم إليهم قائده بغا الكبير عام ٢٣٠هـ فقتل فيهم وأسر وحبس.. والذين حاولوا الهروب من الحبس قتلهم سكان المدينة[٣٥]. ثم سار بَغا عام ٢٣٢هـ إلى اليمامة فأوقع ببني نمير وباهلة هناك، واقتاد منهم عددا كبيرا[٣٦].

ربما كان لبعض الظروف الطبيعية، إضافة للقهر السلطاني الذي مارسه بنو العباس، يد في دفع القيسية إلى شباك القَرامطة الذين بدأ نجمهم يطلع بالبحرين منذ عام ٢٨٦هـ. فابن الأثير (ت ٦٣٦هـ) وابن خلدون يتحدثان عن انضواء طوائف من سُليم وهلال تحت راية القرامطة[٣٧].. وكان بنو الأخيضر العلويون قد استولوا على اليمامة ما بين عامي ٢٣٨هـ و٢٥٣هـ، وبقيت سطوتهم هنالك إلى منتصف القرن الخامس الهجري. وقد ترتب على تعسف الأخيضريين وجورهم وقسرهم الناس على مذهبهم الشيعي الزيدي، جلاء قطاعات كبيرة من الأعراب عن قلب الجزيرة، وذهابهم إلى مصر والسودان. وعن ذلك يورد ابن حوقل أن طلائع ربيعة ومُضر قد حلت بالنيل الأعلي وغربي البحر الأحمر في مصر والسودان في خلافة الواثق العباسي، وعين لذلك عام ٢٣٨هـ. هنالك نشأت لربيعة ومُضر قوة سياسية وحضارية تفرعت من حكم الطولونيين وتمركزت في دولة الكُنوز من ربيعة بأسوان، إلى جانب هيمنة العنصر العربي بمعدن الذهب في وادي العَلاقي وعَيذاب[٣٨]. ويتوالى

التجافي بين أعراب شرق جزيرة العرب ووسطها وبني الأخيضر بهجرة أهالي مدينة قران عام ٣١٠هـ من اليمامة إلى البصرة وذلك لظلم لحقهم من حكامهم.[٣٩]

ويبدو أن القَرامطة الذين خرجوا على طاعة العباسيين واستولوا على البحرين وهَجر وشرقي بلاد العرب في أواخر المائة الثالثة للهجرة، قد نجحوا في تجنب الاحتكاك ببني الأخيضر قبل القرن الرابع الهجري. إلا أن القَرامطة سعوا أخيرا إلى توغل في الجزيرة العربية، واكتساب ولاء بعض القيسية مثل بني كلاب وعقيل إلى صفوفهم. ثم إنهم شنوا الغارات على المسالك، ونهبوا الحجيج العراقيين[٤٠].. ولعل هذه الفوضَى السياسية هي التي قرّبت بينهم، وبين هلال وسُليم بوسط بلاد العرب. وقد مهّد جهل هلال وسليم بطبيعة الرباط المتين القائم بين القَرامطة والعُبيديين الفاطميين بمصر إلى تسهيل تحريك الفاطميين لهذه القبائل على طاولة المصالح السياسية[٤١].. وكانت غارة القَرامطة على الحرم المكي عام ٣١٧هـ وتقتيل الحجيج وسلبهم وقلع باب البيت الحرام ومحاريبه وكسوته وانتزاع الحجر الأسود ثم نقله إلى القطيف... كانت تلك الغارة تمثل خروجا على سياسات الفاطميين الذين طمحوا إلى تشريف خلافتهم الناشئة بقوامتهم على الأراضي المقدسة.[٤٢]

ولا ندري أكانت سليم وهلال قد انصاعتا لتوجيهات القرامطة بعد عام ٣١٧هـ أم قبلها، لكننا نشهد بعض القيسية مثل هُذيل قد كمنوا للقَرامطة في طريق أوبتهم من الغارة على مكة، واضطروهم للتخلي عن بعض سباياهم وأسلابهم[٤٣]. ونتج عن بعض الخلاف بين الفاطميين وزعامة القَرامطة إيعازُ الفاطميين بقتل القائد القرمطي أبي سعيد الجنابي عام ٣٠١هـ على يد خادمه الصقلي. وتبع سلسلةَ هذا التباعد بين القَرامطة والفاطميين أمرُ المنصور العُبيدي

القَرامطةَ بإعادة الحجـر الأسود إلى مكة فأعاده زعيمهم مـحمد بن الحسن على مـضـض عـام ٣٢٩هـ، وأدى ذلك إلى انفـصـام العـلاقـة بين القَـرامطة والفاطميين.(٤٤)

وهنالك وجه آخر يشـير إلى أن دخول بني بُويه الشيعـيين إلى بغداد عام ٣٣٥هـ وسيطرتهم على الخلافـة العباسية قد ساق القَـرامطة لتبديل ولائهم من الفـاطمـيين إلى البُـويهـيين على الرغم من أن هـؤلاء الأخـيـرين من الاثنى عشرية.(٤٥) وهنا عملت الدعايات السـياسية عملها في الصـراع بين البُويهيين والفاطمـيين، وذلك مثلما أشـيع في محضر عـام نشر ببغـداد عام ٤٠٢هـ أن الفاطميين ليسوا من البيت النبوي كما يدّعون.(٤٦) ويظهر أن القَرامطة وأتباعهم قـد عممـوا بينهم أمـثـال تلك الدعاوي، واتـخذوها ذرائع لإنكـار الإمامـة الفاطمية، وحقها عليهم، وذلك سعيا وراء التملص من نفوذهم.(٤٧)

وقد ساقـت النزاعات بين الفاطميين والقَـرامِطة إلى احتكاكات مـباشرة بينهما، ومنـها الهزائم التي أوقعهـا القائد القَرمطي الأعصم، أحـد أحفاد أبي سعيد الجَنابي عام ٣٦٠هـ بالجيش الفاطمي في دمشق والرملة وبعض المواقع مما يلي مصـر، بل خلع الأعصم طاعـته للعُبـيديين، وخطب للمطيع العـباسي، وأخذ بالسواد شعارهم.(٤٨) وعندئذ لجأ الفاطميون لإغـراء القيسية، وتحريكهم من صف القَـرامطة وإلحاقـهم بمصر، إضـعافـا للقَرامطة، وتقـوية للصـفوف الفاطمية.

ونعلم من ابن خلدون أن العزيز بالله العبيدي (٣٦٥ ــ ٣٨٦هـ) قد نقل بني هلال وبني سُليم إلى مصر، فأنزلهم بالعدوة الشرقية للنيل وبالصعيد.(٤٩) ويقال إن الضعف النازل بالقَرامطة، وهو الذي ساق إلى نهايتهـم عام ٤٦٧هـ، قد شجـع جيرانهـم البدو على الانفصـال عنهـم(٥٠) لهذا يرد عند ابن خلدون

أن بني سُليم قد ذهبوا إلى السيطرة على البحرين بدعوة الشيعة حينما هان أمر القَرامطة. وهكذا قام الصراع بين القبائل الأعراب بزوال السلطة المرهوبة في اليمامة من نجد وشاعت الفوضى السياسية والأمنية بشرق بلاد العرب ووسطها، وهنالك قول بأن البُويهيين قد أوعزوا لبني المُنتفق بطرد بني سُليم من المنطقة[٥١] وانعدمت الطمأنينة في اليمامة حوالي عام ٤٤٢هـ حتى كتب ناصر خسرو الرحالة الفارسي بأن المسافة بين مكة واليمامة كانت تحوي أربع عشرة قلعة للصوص والمفسدين والجهلة. وقد بلغ البأس بالناس أنهم كانوا إذا خرجوا للصلاة حملوا السيوف والرماح والأتراس.[٥٢] تقدم هذه الأوضاع لنا تفسيرات مقنعة لانصراف هلال وسُليم وسواهما من أعراب قيس عن مؤازرة دويلات شرق جزيرة العرب كبني ثعلب وبني عقيل، بل تُفسِّر الاستجابة القوية لداعية الانتقال الجماعي إلى مصر. يقول المقريزي: عن سُليم المهاجرة في هذا الطوف إلى مصر «حتى لم يبق لهم عدد ولا بقية ببلادهم»[٥٣].. وهي ملاحظة من المقريزي اشتطت في المبالغة.

إن الدليل البين على مغالاة المؤرخين العرب حول الجلاء الكلي لهلال وسُليم عن بلاد العرب، ليتوفر في الكتب الحديثة التي عنيت بالأنساب والجغرافيا والرحلات والأدب الشعبي في الجزيرة العربية. فوجود جماعات من هلال وسُليم بين سكان بلاد العرب طوال الأزمان منذ هجرتهم في القرن الخامس الهجري حتى الحاضر يكون ذا أهمية في الترويج لقصص الفروسية البدوية التي سجلت صورها الزاهية أساطير بني هلال والأشعار التي صنعت على منوالها في أنحاء الجزيرة وخارجها. وعلى الرغم من ذلك فإن الهجرة الهلالية السُلمية إلى مصر، إذا راعينا التراتيب المعاصرة لديار القبائل في الجزيرة العربية، تبدو كأنها قد أحدثت بالفعل تغيرات هامة على خارطتي استيطان

الديار وبنيان الأنساب.

حدد فؤاد حمزة في عام ١٣٥٢هـ ديرة بنيهلال بالقطاع المتد من محايل إلى حلي وبرك على ساحل البحر الأحمر جنوبي القنفذة.[٥٤] ويعين حمد بن إبراهيم الحقيل، الذي كتب عام ١٣٨٧هـ، ديار الهلاليين ذات الأمكنة[٥٥] فإذا صح أن الشرارات هم من أعقاب الهجرة الهلالية الكبرى إلى مصر، فبقاء هؤلاء اليوم بشمال شرقي الحجاز يجعلهم الخلف الأقرب موطنا من ديار أسلافهم[٥٦].

اما سُليم فقد لقيت من نزول حَرْب وعُتَيبة ومُطَير بالحجاز وتِهامة وحَرَّة بني سُليم سلسلة طويلة من النزاعات والزحزحة بدأت منذ عصر الهَمْداني [٥٧] في القرن الرابع الهجري. فلما قام الشريف شرف البركاتي برحلته اليمانية عام ١٣٢٩هـ وجد بني سُليم وقد جاورتهم عتيبة وحرب ومطير شرقي المدينة[٥٨].. وتاريخ العلاقة بين حرب وسُليم يعج بالوقائع بينهما وبالإندراج المتكرر لبعض العشائر من سُليم في قبيلة حرب، ومن تلكم: المزاريع والويران والأحامدة، وفي أحد الأقوال، الشبول[٥٩].

يروي أهل نجد شعرا ينسب إلى بني هلال، ويذهب دارسوه إلى أنه لا يخرج على ثلاثة احتمالات. فإما أن يكون متوارثا بالرواية الشفهية من العهد التاريخي أو الأسطوري لبني هلال في نجد، أو يكون من منتحلات الشعراء والرواة الذين لهم معرفة بشعر بني هلال في نظمه ونبراته ومواضيعه، والاحتمال الثالث هو أن تكون هذه من الأشعار التي جهل قائلها فنسبت إلى الهلاليين، وذلك جريا وراء عادة الأعراب، أينما حلوا، في إرجاع أصل الشيء المجهول العظيم إلى قبيلة هلال الأسطورية.[٦٠] في هذه الصفة يستوي أعراب آسيا وإفريقية في جَعْل الآثار الحضارية والطبوغرافية والشعرية المنكرة

الأصل، تراثا هلاليا.. كذلك يوجد في الأدب الشعبي المعاصر بالجزيرة العربية نماذج من الأساطير النثرية المطعمة بالشعر لتحكي طرفا عن بني هلال وأبطالهم، خاصة أبا زيد وذياب بن غانم [٦١].

الانسياح الكبير إلى المغرب

سبق بنو قِرة بحلولهم غربي الدلتا، وعلى الجبل الأخضر نزول إخوانهم القيسية بالحوض الشرقي من النيل، حينما جلب هؤلاء الهلاليين والسُلميين ابن الحبحاب في خلافة هشام بن عبدالملك[٦٢]. وبنو قِرة كما يقول القلقشندي (ت٨٢١هـ) بطن من هلال بن عامر بن صعصعة. وقد ذكر الحَمداني أنهم يسكنون باخَميم من صعيد مصر[٦٣]. ويفهم من المقريزي (ت ٨٤٥هـ) أن بني قرة قد سكنوا بمنطقة البحيرة وساقية قِلته[٦٤]. ويحتمل أن تكون الأحداث الداخلية بمصر، بعد نقل ابن الحبحاب لقيس، قد واصلت بين أطراف القيسية، كما دفعت النزاعات السياسية المصرية، وضغوط التكاثر القبلي ونحو ذلك بعضهم للخروج إلى غرب الدلتا والتوسع بالصعيد[٦٥].. فلما سكنت مُضر وربيعة في أسوان ووادي العَلاقي وعَيذاب بعد ٢٣٨هـ زاد التواصل بين البطون المتجانسة قبليا، كيما تجمع منعتها لمواجهة ضرورات الحياة بالبادية، وأهواء طالبي السلطة..

وقد ذهب كتاب كثيرون إلى أن هذه البوادي المصرية لم تستطب الركون للاستقرار بمواطنها في مصر، وفضلت على ذلك حياة البداوة والتنقل واقتناص سانحات السلب والنهب، كما كانوا يفعلون بديارهم في الجزيرة العربية[٦٦].

فالمزاج البدوي المؤصل في التراث الثقافي للأعرابي، وتقيّد هذين العنصرين بدوام النمط المعيشي القائم على السعي بالسائمة، تسوقان هذا الإنسان إلى خصوصية في المطالب الدنيوية، لم يكن من السهل تطويقها وتعديلها حتى تجاري فضائل الاستقرار التي تحبّذها دواعي التمدّن. وهكذا لزم استمرار التوازي، وأحيانا الشقاق، بين أهل الوبر وأهل المدر، فعز بينهما

الائتلاف. وقد وجد بنو قرة الهلاليون القاطنون ببَرقة إحدى هذه الفرص للشغب في عهد الوليد بن هشام بن عبدالملك الأموي بخروج أبي ركوة حينما ثار هذا على الحاكم بأمر الله العبيدي (٣٨٦ ــ ٤١٢هـ). ثم إن بني قرة انسحبوا عنه وتركوه ليقبض عليه ويقتل في عام ٣٩٦هـ[٦٧].

وبينما كانت السلطات الفاطمية تحظر على القيسية بشرق النيل الانضمام إلى إخوانهم بغرب النيل[٦٨]، ربما درءا للاضطرابات، سعى المعز بن باديس الصنهاجي، الحاكم باسم الفاطميين في إفريقية (تونس)، للخروج على السلطة الفاطمية والدعوة للعباسيين[٦٩]. . وكان لوزير المستنصر الفاطمي (٤٢٨ ــ ٤٨٧هـ)، أبي محمد الحسن ابن علي اليازوري، بعض الضغائن الشخصية على المعز بن باديس، جعلته يقنع المستنصر بإطلاق الأعراب البدو ضده. فجلب اليازوري مشايخ القيسية، وكانت الزعامة للأثبج من هلال كما يقول ابن خلدون[٧٠]، ومنحهم حق اكتساب تلك البلاد وخيراتها كما جهّزهم بما يلزم لتلك المسيرة من الضروريات[٧١].

عبرت جموع الأحلاف الهلالية التي أقرّت بالمسير نهر النيل إلى العدوة الغربية وبدأت الزحف على بَرقة والقيروان عام ٤٣٧هـ. وقفا ذلك إغراءات الفاطميين للأعراب المتبقية بالشرق وبالصعيد للحاق بإخوانهم المتقدمين إلى تونس. كذلك استمر الترغيب من جانب الطلائع الهلالية لإخوانهم الماكثين وراءهم، حتى أتى الترغيب أكله. وصار العبور نحو إفريقية فيما بعد أمرا مرغوبا إلى الحد الذي وجدت معه الدولة الفاطمية لازمة لأخذ جعالة من العابرين جاءت ضعف ما أعطته لإخوانهم السابقين[٧٢]. وتدل بعض الروايات على أن شمال إفريقية قد اصبح، في التصورالرائج وسط العربان المغرّبة، وفي أعين الطامحين لمثل حظوظهم ممن بقي بالمشرق، يمثل عالما خيالي الطاقات أو

(الدورادو El Dorado) يزخر بالثروات والنعماء.(٧٣)

ومع ذلك فقد بقيت جماعات من الهلالية في ديارهم بصعيد مصر، وغربي البحر الأحمر، عقب الانسياح الكبير إلى المغرب (٧٤)

أما الهلالية التي لحقت بالمغرب الأدنى، فربما استنهضتها بعض فروع القيسية التي سبقتهم إلي تلك الأرض في عصري الفتح الإسلامي وحكم الاغالب مثل ابن أسد وبني تميم وبني سعد للانضمام إلي حركتها في الاستيلاء علي تونس.(٧٥) وتشير التقديرات المتعقلة إلى أن أعداد أفراد هذه الأحلاف الهلالية التي زحفت نحو المغرب، كانت قد بلغت ما بين المائتي ألف ونصف المليون(٧٦) كذلك يرد القول بأن الفرعين المهمين في تلك الأحلاف القيسية الزاحفة غربا، وهما سُليم وهلال، قد اقترعتا على امتلاك الأراضي التي يكتسحونها بحيث تصير المشارق لسُليم والمغارب لهلال(٧٧) لكن عبدالحميد يونس يضعف هذه الرواية ويجعلها منحولة، وقد قصدت بها الزعامات المتأخرة لهذه الفروع، إضفاء شرعية على ما امتلكته من الأرض بالصرعة والشدة، وذلك في سلاسل التعارك على تلك النواحي المغربية.(٧٨)

يرد عند ابن خلدون أن المعز بن باديس قد استقبل العربان الهلالية في البداية بود، وأنه حاول الاستعانة بهم في تسوية خلافاته مع أقاربه في القلعة، وهم الشق الآخر من ملك صنهاجة البربر بالمغرب الوسيط (٧٩)، غير أن أعمال السلب والنهب والتخريب من جانب العربان تحت زعامة موسى بن يحيى المرداسي تناهت حتى بلغت ضواحي القيروان، فلم يجد المعز بن باديس عندئذ مفرا من حشد قواته وقوات أقاربه في القلعة، والاستعانة ببعض الزناتيين، فتجمع منهم عسكرا ضخما، لكن العربان ومن آزرهم من عرب الفتوح الإسلامية هزموه في موقعة حيدران(٨٠). ثم إن المعز بن باديس عدل

إلى استمالة الأعراب فمنحهم حق الدخول إلى القيروان، وزوّج بناته الثلاث لثلاثة من أمرائهم وهم: فارس بن أبي الغيث، وأخوه عائذ، والفضل بن أبي علي المرداسي[81]. ولم يلبث العربان أن أباحوا وسلبوا القيروان في إمرة تميم بن المعز وساروا إلى المهدية وماوراءها حتى دخلوا ديار زناتة. وهكذا تأتي الصورة الذائعة الصيت لعنفوان اكتساح بني هلال وأحلافهم للمغرب الأدنى:

"ولم يزل هذا دأبهم حتى غلبوا صنهاجة وزناتة على نواحي إفريقية والزاب، وتغلبت رياح على باجة وقسطنطينة، وتغلب عائذ بن أبي الغيث على مدينة تونس وسلبها، وملك أبومسعود أحد زعمائهم مَومة. وكان فيهم رجالات مذكورون. من أشرافهم: حسن بن سرحان، وأخوه بدر، وفضل بن ناهض، وماضي بن مقرب، وبنونة بن قرة، وسلامة بن رزق، وذياب بن غانم، وموسى بن يحيى، وملحان بن عباس.. " [83].

بعدئذ تتفرق بفروعهم وعشائرهم السبل والبقاع، في المغربين الوسيط والأقصى، وهم يقاتلون ملوك الطوائف البربرية حيناً، وأحيانا يتقاتلون فيما بينهم. فلما كان عهد ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) أي تسعة عشر عاما فقط بعد الزحف الهلالي على المغرب، نرى ابن حزم يكتب من الأندلس بأن الرياحيين قد أفسدوا إفريقية [84].

يكتب أبوعبدالرحمن بن عقيل وعبدالحليم عويس عن تفاصيل التعاون العسكري والسياسي الوثيق، بين الملوك التونسيين والمراكشيين والأحلاف الهلالية، خلال الحقب التالية بتفصيل شديد في الفصل الخامس من كتابهما عن بني هلال. ويسجل إيف لاكوست في الفصل الرابع من كتابه عن العلامة ابن خلدون مادة تحليلية رائعة التكميل لهذا الاستقصاء الذي نوجز أخباره في المغرب العربي. هنا نشأت العلاقات الزواجية بين مشايخ الهلالية وطالبي

السلطة. ونيطت بهؤلاء الزعماء الهلاليين في البوادي مسئوليات حماية النظام وحراسة أطراف الامبراطوريات وجباية الضرائب ورفد الحرس السلطاني والجيش النظامي.

واستطاع هؤلاء الأعراب، بفضل تملكهم لوسائل النقل السريع، وقابليتهم لتغيير الأوطان باستمرار، تكوين طاقات عسكرية متكسّبة، يتصارع حول اكتساب ولائها المتسابقون إلى الحكم. فكان أن خدم هذا التقلب السياسي في دول الطوائف البربرية الأعراب الهلالية خدمة جليلة. ثم إن تزايد الحروب واستدامتها منحتهم الظروف الملائمة لتكثير أعدادهم من خلال التسرّي، وقادت إلى نمو وعيهم السياسي، ومضاعفة قدراتهم الاقتصادية بشكل لافت. وهكذا اكتسحوا البوادي من الزاب إلى مراكش ودخلوا موريتانيا الحالية، وهيمنوا هنالك. وبذلك صارت الأحلاف الهلالية التي كانت في بداية موجات هجراتها نقمة على المغرب البربري، نعمة في النهاية على المغرب العربي الناشئ باستعراب وتعريب مميز بعد القرن الهجري السادس.

ينقل القلقشندي (ت ٨٣١هـ) عن ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) بأن خلقا كثيرا من زُغبة والرِياحيين يحلون ببلاد زِناتة في المغرب. ثم يروي القلقشندي عن ابن سعيد (ت ٦٨٥هـ) بأن مساكن رِياح امتدت إلى قسطنطينة والمسيلة والزَاب. وكانت بادية رِياح تزخر بالسائمة حتى إنّ الرجل منهم قد يسعى بستين ألف بعير[(٨٥)]

ويلخص أبوعبدالرحمن بن عقيل وعبدالحليم عويس هذا العمل البنائي للأحلاف الهلالية في المغرب العربي فيقولان:

"وجدير بالذكر أن سياسة الترويض والمعايشة، التي وضعها الحَماديون أساسا لعلاقتهم ببني هلال والقبائل العربية، قد صارت سياسة ثابتة في المغرب

العربي، سار علـى دربها المُوحدون فخمـدت من ثَمّ وإلى الأبد ــ على المسرح المغربي، شوكـة هذه القبائل. وامتزجت العـروبة بالبربرية فعرّبتـها، وحملت معها عبء التحـضير والجهاد والبناء، وأصبحت جزءا من كـيان المغرب العربي لا تنفصل عنه، حتى أنْ ظلت تغنّي للوطن الأم ملحمة التغربة الرائعة". [٨٦]

هوامش الفصـــل الأول

١) محمد بن حبيب البغدادي والحسين علي بن الوزير المغربي (١٩٨٠): ٢٧١ ـ ٢٧٢ و ٣١٦.

٢) أبوعبدالرحمن بن عقيل الظاهري وعبدالحليم عويس (١٩٨١): ١٧ ـ ١٨.

٣) ابن حزم (١٩٧٧): ٢٧٣، ٤٨١ ـ ٤٨٣، القلقشندي (١٩٨٠): ٣٣٠. وانظر أشجار النسب التي رسمها وستنفيلد، وألحق شارل بلا عددا منها بكتابه عن الجاحظ (١٩٦١): ٥٧ ـ ٦١، كما رسم إحسان النص (١٩٧٣) عددا آخر من أشجار النسب العربية وخرائط ديار القبائل.

٤) حمد الجاسر (١٣٨٦هـ): ٣٦ ـ ٤١.

٥) حمد بن إبراهيم الحقيل (١٩٨١): ٣٧٧ ـ ٣٧٨.

٦) السابق: ٣٦٥.

٧) حمد الجاسر (د. ت) أبوعلي الهجري ١٩٧هـ (٢).

٨) الطاهر أحمد الزاوي (١٩٦٣): ٢٢٣.

٩) أبوإسحق الحربي (١٩٨١): ٣٤٦ و ٣٥٢.

١٠) السابق: ٣٣١ ـ ٣٤٩هـ، و٣٣٥ ـ ٣٣٧، حيث يروي الحربي أن السلميين كانوا من قديم الزمن يحفرون الذهب من ذلك المهد، لكن قبائل حريش وجعدة وقشير من بني عامر كانوا يغلبونهم على ذهبهم هذا فيأخذونه أما بيضان فهو وادي الهباءة حيث جرى تقتيل قيس بن زهير العبسي للذبيان في حروب داحس والغبراء.

١١) السابق: ٤١١ ـ ٤١٢ و ٦٠٠.

١٢) الحسن بن عبدالله الأصفهاني (١٩٦٨): ٥ر١٠٩.

١٣) السابق: ٧٥.

١٤) السابق: ٧٥ و١٨٥.

١٥) السابق: ٧.

١٦) السابق: ١٢٨، ١٥٢، ٣٧٠، ٣٨٣.

١٧) السابق: ١٤١ ـ ١٤٢ وقد نقل المحققان بأن قران، وهو اسم آخر لمهد الذهب الذي تمتلكه سليم، قد وقع فيه تصحيف فأصبح: قرآن.

١٨) السابق ١٧٤.

١٩) السابق: ١٤ ـ ١٥ و١٧٨، ٣٧٢، ٣٧٨، ٤٠٤ و٤١٢. وقد نقل المحققان عن أبي علي الهجري (من رجال القرنين الثالث والرابع الهجري) تفصيلا جميلا لمواقع حرّات العرب.

٢٠) الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني (١٩٧٧): ٦٣، ٢٥٨، ٢٦٠ و٤٣٧.

٢١) السابق: ٢٧٤.

٢٢) ابن حزم (١٩٧٧): ٢٧٤.

٢٣) محمد عزة دروزة (١٩٦٠) ج ٣: ٣٣٢ ـ ٣٣٣. ولمزيد من التفصيل عن النزاعات القبلية في العهد الأموي انظر إحسان النص (١٩٧٣).

٢٤) محمد بن يوسف الكندي (د. ت) ولاة مصر: ٩٨. والحوف الشرقي هو المنطقة الواقعة شرقي فرع دمياط من النيل بمصر السفلى، أو الوجه البحري.

٢٥) السابق: ٩٩.

٢٦) المقريزي (١٩٦١): ٦٥.

٢٧) محمد بن يوسف الكندي (د. ت) ولاة مصر: ٢٢٨ ـ ٣٠٢.

٢٨) محمد عزة دروزة (١٩٥٩) ج ١: ٤٩.

٢٩) عبدالحميد يونس (١٩٦٨): ٦٢.

٣٠) محمد عزة دروزة (١٩٥٩) ج ١: ٨٧.

٣١) السابق: ج ١ ٦٩ ـ ٨٢.

٣٢) السابق: ج ١ ٨٣ ـ ١٠٦.

٣٣) عبدالله بن محمد بن خميس (١٩٨٢): ٣٦ و٧١.

٣٤) حسن إبراهيم حسن (١٩٦٤) ج ٢: ٨٠، وخيري حماد في تعليقه على ترجمة جون باجوت جلوب (١٩٦٦): ٦٦٩هـ ١.

٣٥) فؤاد حمزة (١٩٦٨): ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

٣٦) السابق: ٢٩٩.

٣٧) عبدالحميد يونس (١٩٦٨): ٥٧ ـ ٥٨ و٦٤.

٣٨) حمد الجاسر (١٣٨٦هـ): ٦٩ ـ ٧٢، وعبدالله بن محمد بن خميس (١٩٨٢): ٤١ ـ ٤٢.

٣٩) حمد الجاسر (١٣٨٦): ٧٢.

٤٠) فؤاد حمزة (١٩٦٨): ٣٠٠، وحمد الجاسر (١٣٨٦هـ): ٧٧، وعلي بن عبدالعزيز الخضيري (١٩٨١): ٢٢ ـ ٢٤.

٤١) القرامطة والفاطميون من الشيعة الإمامية السبعية، وهم أتباع محمد بن إسماعيل. وأئمة هؤلاء بعد جعفر الصادق يُعرفون بالمستورين، إذ تجنبوا طرائق العلويين الآخرين في مواجهة السلطات الأموية والعباسية، مما كان يؤدي بهم إلى التقتيل والتشريد ومصادرة الأملاك. فلما وصلت الإمامة المختفية إلى عبيدالله من ولد جعفر الصادق، حسب بعض الأقوال، وكان مختفيا في سلمية بالشام، أرسل هذا كبير دعاته، أبا عبدالله الشيعي، إلى شمال أفريقية للدعوة للإسماعيلية وسط البربر (محمد عزة دروزة ١٩٦٠: ج ٢: ١٧ ـ ١٩).

ولما كانت القرامطة تعمل بتوجيه من "إمام الزمان" الإسماعيلي وهو عبيدالله وخلفاؤه فقد شددوا حملاتهم على السلطة العباسية المتهالكة في عهد الخليفتين المعتضد والمقتدر. وهكذا شغلت حملاتهم بالبحرين والكوفة والبصرة وعمان والحجاز القوى العباسية عما يدور في شمال أفريقية من تقدم ونجاح للدعوة الفاطمية الإسماعيلية، حتى احتلوا رقادة عاصمة الأغالبة عام ٢٩٧هـ / ٩٠٩م وبدأوا زحفهم نحو مصر ثم الشام ثم الحجاز (ميكال يان دي خويه ١٩٧٨: ٧٥ ـ ١٠٠ وبندلي الجوزي: (د. ت): من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام: ١٧٣).

٤٢) فؤاد حمزة (١٩٦٨): ٣٠٠، وعلي بن عبدالعزيز الخضيري (١٩٨١): ٢٤ ـ ٢٥.

٤٣) علي الخضيري: السابق: ٢٥ وبندلي الجوزي (د. ت) من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام: ١٨٥.

٤٤) فؤاد حمزة (١٩٦٨): ٣٠٠، وميكال يان دي خويه (١٩٧٨): ١١٧.

٤٥) برنارد لويس (١٩٧١): ٤٥. ويعترف الاثنا عشرية باستمرار انحدار أئمتهم من ولد جعفر الصادق، حتى محمد بن حسن العسكري، وهو الإمام الثاني عشر عندهم. ويقولون: إنه دخل سردابا في سامراء عام ٢٦٠هـ / ٨٧٣ م كما يعتقدون أنه قد ظل حيا، وأنه سيظهر في آخر الزمان إماما يتولى السلطة (محمد عزة دروزة: ١٩٦٠: ج ٢: ١٧).

٤٦) برنارد لويس (١٩٧١): ٤٥.

٤٧) ميكال يان دي خويه (١٩٧٨): ١٥٤، وبندلي الجوزي (د. ت) من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام: ٢٠٤.

٤٨) علي بن عبدالعزيز الخضيري (١٩٨١): ٢٦، وبندلي الجوزي: السابق توًا ٢١١.

٤٩) محمد فهمي عبداللطيف (١٩٤٦): ٢٠، وعبدالحميد يونس (١٩٦٨): ٦٤. ٥٠) ميكال يان دي خوية (١٩٧٨): ١٥٧، حمد الجاسر (١٣٨٦هـ): ٧٧، وبندلي الجوزي (د. ت) من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام: ٢١٢.

٥١) عبدالحميد يونس (١٩٦٨) ٦٥.

٥٢) حمد الجاسر (١٣٨٦هـ): ٧٢ ـ ٧٤هـ.

٥٣) المقريزي (١٩٦١): ٦٨.

٥٤) فؤاد حمزة (١٩٦٨): ٢١١.

٥٥) حمد بن إبراهيم الحقيل (١٩٨١): ١٨٥.

٥٦) أبوعبدالرحمن بن عقيل الظاهري (١٩٨٢): ١٠٤، وبالاشتراك مع عبدالحليم عويس (١٩٨١): ٧٧.

٥٧) عاتق بن غيث البلادي (١٩٧٧): ٣٣ ـ ٣٤ ـ ١١٦ ـ ١١٧ و١٤٩.

٥٨) السابق: ٣٥.

٥٩) السابق ١٥٦ ـ ١٦٠، ٦٤، ٧٦، ٨٤، ١١١، ١١٢.

٦٠) أبوعبدالرحمن بن عقيل الظاهري (١٩٨٢): ١٠٢.

٦١) عبدالكريم الجهيمان (١٤٠٠هـ): ج ١: ١٧٧ ـ ١٩٣ وج ٤: ٣١٨ ـ ٣٣١.

٦٢) عبدالحميد يونس (١٩٦٨) ٦٥ ـ ٧٠.

٦٣) القلقشندي (١٩٨٠): ٣٩٧.

٦٤) المقريزي (١٩٦١): ١٣ و٢٨.

٦٥) عبدالمجيد عابدين في تحقيقه للمقريزي (١٩٦١): ١١٧.

٦٦) عبدالحميد يونس (١٩٦٨): ٧٠ ـ ٧٧، وعبدالمجيد عابدين في تحقيقه للمقريزي (١٩٦١): ١١٦ ـ ١٢٧.

٦٧) مصطفى محمد سعد (١٩٧٢) ٧٢هـ ١.

٦٨) عبدالحميد يونس (١٩٦٨): ٧٥.

٦٩) الناصري (١٩٥٤) ج ٢: ١٦٤ ـ ١٦٥.

٧٠) الطاهر أحمد الزاوي (١٩٦٣): ٢٢٣

٧١) الناصري (١٩٥٤): ج ٢ ٦٥.

٧٢) السابق: ١٦٦.

٧٣) السابق: ١٦٥.

٧٤) عبدالحميد يونس (١٩٦٨): ٧٨.

٧٥) محمد عزة دروزة (١٩٦٠): ج ٣: ٣٣٤، ومحمد فهمي عبداللطيف (١٩٤٦): ٣٣.

٧٦) محمد عزة دروزة: السابق ج٣، ٣٣٤.

٧٧) الناصري (١٩٥٤): ج ٢: ١٦٦.

٧٨) عبدالحميد يونس (١٩٦٨) ٧٩.

٧٩) السابق: ٧٨ ـ ٧٩، وإيف لاكوست (١٩٧٨): ٩١ ـ ٩٢.

٨٠) محمد عزة دروزة (١٩٦٠) ج ٣: ٣٣٥ ـ ٣٣٦، ومحمد فهمي عبداللطيف (١٩٤٦): ٣٢.

٨١) محمد عزة دروزة ـ (١٩٦٠): ج ٣: ٣٣٥.

٨٢) السابق: ج ٣، ٣٣٦.

٨٣) الطاهر أحمد الزاوي (١٩٦٣) ٢٢٤ – ٢٢٦.

٨٤) ابن حزم (١٩٧٧): ٣٧٥.

٨٥) القلقشندي (١٩٨٠): ٢٧٢.

٨٦) أبوعبدالرحمن بن عقيل الظاهري وعبدالحليم عويس (١٩٨١): ١١٢.

الفصل الثاني

الهلالية في سودان وادي النيل

(١) انسياب العربان إلى بلاد السودان .

(٢) قرية « الهلاليـة » على النيل الأزرق.

إنسياب العربان إلى بلاد السودان

يعطينا المقريزي (ت ٨٤٥هـ) ذكرا مبكرا لوجود بني هلال على الحدود السودانية. فعندما علا شأن أبي عبدالرحمن عبدالله بن عبدالحميد العمري في أرض المعدن بوادي العَلاقي بعد عام ٢٥٦هـ كان أتباعه جُهينة القحطانية ورَبيعة ومُضر العدنانيين. ولما دبّ الخلاف بين العمري وبين قبائل البِجة وحلفائهم من ربيعة، وذلك إثر قتل البِجة لأخ للعمري من أمه يدعى إبراهيم المخزومي، استنجد العمري بمُضر لمساعدته في حرب ربيعة والبُجاة. لكن مُضر لم تشايعه، وفضّلت الشرود من وادي العَلاقي، فاعتزلت تميم أرض المعدن ونزحت، فسكنت الضفة الشرقية من النيل، بينما عبرت بنو هلال النيل إلى الشط الغربي هاربة[1] وبذلك تدخل تلك الفرق الهلالية في القطاع الشمالي الغربي من بادية رعاة الإبل بغرب السودان، في وقت متأخر من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي.

وعلى الرغم من كثرة ذكر المصادر العربية لوجود بني هلال بصعيد مصر خلال العصر الفاطمي، والإشارة لتغريبتهم البادئة منذ عام ٤٣٧هـ/ ١٠٤٥م، وبقاء جماعات منهم بالصعيد[2] إلا أن امتداد حركة الهلاليين في الأراضي السودانية ينعدم ذكره في المصادر التي أرّخت لهذه الحقبة. فلما أهل عصر المماليك تضايق الأعراب البدو عامة من سياساتهم الإدارية والمالية فكثرت ثوراتهم[3]. ويبدو أن الجانبين، المماليك والأعراب على السواء، قد وجدا في اتجاه الأعراب نحو السودان حلا هينا لمشكلتيهما. فكان تحقيق غرضيهما يأتي

مرات بالتساند والتعاضد، ومرات يأتي بالمصادمة.

ففي سلسلة حملات السلطان المملوكي سيف الدين قَلاوون عام ٦٨٦هـ/ ١٢٨٧م ضد ملك دولة المَقَرة المسيحية بالسودان، والمدعو سَمامون[٤] اشتركت معه بنو هلال مع أعراب أخرى من أولاد أبي بكر، وأولاد عمر، وأولاد شريف، وأولاد شيبان، وأولاد الكنز والبرلّسيين. وقد أطلق النويري (ت ٧٣٣هـ) عليهم جميعا، ماعدا العسكر النظاميين، اسم «عربان الإقليم»، وقصد عربان قُوص بالصعيد. من هناك سارت العربان و العساكر على فرقتين في سلسلة الحملات المتوالية، سارت إحداهما بالبر الشرقي، وذهبت الأخرى بالبر الغربي، صاعدتين إلى دُنقلا عاصمة دولة المَقَرة المسيحية وما يقع وراءها. ويظهر أن جموع العربان في تلك الحملات كانت ضخمة إذ قدّرت بأربعين ألف رجل في الحملة الثانية[٥]. ويظن بعض الدارسين أن تلك القبائل أو معظمها، لم ترجع مع الحملة إلى مصر، بل آثرت الاستقرار في السودان[٦] ويبني آخرون على هذا الاحتمال القول بأن بعض تلك العربان قد اندفعوا نحو الجنوب الغربي متوغلين في السودان حتى انضمت إلى أسلاف البَقّارة بكردُفان ودارفور[٧]. فإذا صح هذا القول، دلّ ذلك على المزيد من تدفق الأعراب البدو من بني هلال وأحلافهم إلى البادية السودانية، في حدودها الشمالية الغربية خلال القرن السابع / الثالث عشر الميلادي، إضافة للجماعات التي سبقتها من وادي العَلاقي في القرن الثالث الهجري. ولا يستبعد أن يكون لتواصل الأخبار، وترغيب إخوانهم الذين سبقوهم هنالك اليد الطولى في هذا الإيغال، نحو بلاد السودان في غرب وادي النيل.

ثم يظهر التشعب في احتمالات تحركات الأعراب الهلالية إلى السودان

مـابين الطريقين: النيلي وطريـق الصحـراء الشـرقـية من جـهـة، وبين طريق الصحراء الإفريقية الكبرى من جهة أخـرى. فمن أخبار الصحراء الشرقية يورد القلقشندي (ت ٨٢١هـ)، نقـلا عن الحَمداني، أن بنى هلال قد مـدّوا نفوذهم حوالي عـام ٦٨٠هـ/ ١٢٨١م وسيطروا على منطقة أسـوان وصعيد مـصر، وكانت لهـم البلاد من الصعـيد ومـيناء عَيذاب عـلى الشط الغربي من البـحر الأحمر[٨]. كذلك تتصل هذه الهـجرات الهلالية إلى السـودان، بتحرك مماثل لبني رُفاعـة، إلا أننا لا نعلم أية رُفاعة كانت هذي. لكن يوسف فـضل حسن يرى أن بني رُفاعة هؤلاء ينتمون إلى هَوازن، وأنهم بقـرابتهم القيسية مع بني هلال قـد هاجروا مـعهم إلى مـصـر على عهـد الفاطمـيين، ثم بقـيت منهم جماعات باخَميم في الصعيد[٩]..

وكان الإداري البـريطاني البحاثة هارولد مـاكمايكل قـد وجد في أوائل القرن العشـرين، فيما جمع من أنسـاب أعراب السودان، ما جعله يعـتقد بأن سكان قرية «الهـلالية» الواقعة على النيل الأزرق جنوبي الخـرطوم هم من بقايا بنبي هلال[١٠]. ويلتقي بهذا احتمال يقـدمه يوسف فضل مفاده: أن بني هلال الذين ذكرهم القلقـشندي في صعيد مـصر في القرن السابع الهـجري/ الثالث عشر الميلادي، قـد رحلوا مع بني رُفاعة المتفرعة من هَوازن حـتى استقروا في بادية «البُطانة» بين نـهري الأتَبـرا والنيل الأزرق من شـرق السـودان. ثم إنهم توسـعـوا في الديار الـسـودانيـة حـتى سكنوا بقـرية «الهـلاليـة» عـلى النيل الأزرق.[١١]

هنالك اضطراب ملحوظ في الاحتمالات القائلة بوصـول جماعة معتبرة من بني هلال إلى النيل الأزرق وأواسط سـودان وادي النيل. وقـد ترجع العلة

في ذلك إلى التـواطؤ في اسم رُفاعة بين فـروع عدد من القـبائل العـربية التي هاجرت منها جمـاعات إلى بلاد السودان الشرقي. فإذا راعينـا الأصول القبلية للرُفاعيين حتى القرن الخامس الهـجري / الحادي عشر الميلادي، على أيام ابن حزم عدّدنا منها سبعة أفرع. فهنالك رُفاعة بن رافع بن مالك، ورُفاعة بن زيد بن عامـر بن سَواد بن ظفر، ورُفـاعة بن عمـرو بن زيد بن عمـرو بن ثعلبة، وكلهم من الخَزرج. وهنالك رُفـاعة بن شداد بن عـبدالله بن قيس بن جـعال الفتياني في كهلان، ورُفاعـة بن نصر بن ذبيان بن رشدان بن قيس في جُهينة. ولدى قُضـاعة رُفاعتـان هما: رُفاعة بن مـالك بن فهد، ورُفاعـة بن عذرة بن سعد هذيم[١٢].. ويتتبع ثبـات بعض هذه الفروع نسبيا لدى مـؤرخي القبائل العربية في القرن التاسع الهجري/ الخـامس عشر الميلادي، نجد عند القلقشندي أن هنالك بطنا ينسل من رُفاعة بن زيد بن حرام الجُـذاميين، وجُذام من كهلان القَحطانية.. ويوجد بنو رُفاعة في عامر بن صعصعة، يسكنون بساقية قلتة في اخَميم بالصـعيد. وينقل القلقشندي هنا عن الحَمـداني أن هؤلاء الرُفاعيين هم بطن من بني عمـرو بن هلال بن عامر بن صعـصعة. وثالث الفروع الرُفـاعية التي يذكرها القلقشندي هو البطن الذي في عـذرة بن سعد بن هذيم كما أورده ابن حزم.[١٣]

جعل يوسف فضل حسن من القلقشندي مصدرا نسب به رُفاعة إلى بني سُليم[١٤].. وهذه حـالة لم نستطع تتبعـها، لكنهـا معلومـة تتفق مـع قول للمقريزي (ت ٨٥٤هـ) يجعل لـسُليم بطنا رُفاعيا.[١٥] ثم يردف المقريزي بأن الرُفاعـيين يمثلون فرعـا في جُذام، ويقـول أيضا بأنهم يوجـدون في هلال بن عامر[١٦].. كذلك ينقل عبدالمجيـد عابدين عن المقريزي خبر النزاع الذي وقع

بين جُهينة ورُفاعة في صحراء عَيذاب عام ٦٥٠هـ/ ١٢٨١م. ثم يضيف عبدالمجيد عابدين ملاحظته التي ربما ارتكزت على إحدى إيردات ابن حزم وذلك بقوله: «ورُفاعَة من جُهينة غالبا» .[١٧] وهكذا يتضح التضارب بين وجتهي نظر يوسف فضل حسن، وعبدالمجيد عابدين حول رُفاعة التي كانت في عَيذاب عام ٦٥٠هـ/ ١٢٨١م. فالأول يرجعهم إلى هَوازن العدنانية، والثاني يجعلهم في جُهينة القحطانية..

لقد انحاز يوسف فضل تماما إلى القول بالأصل العدناني لرُفاعة التي تسربت في شرق سودان وادي النيل، أكانوا من هلال أو سُليم أم كانوا في الأصل الصاعد عند هَوازن وكفى. ولهذا فهو يرى أنهم قد صحبوا بني هلال إلى صحراء عَيذاب عام ٦٥٠هـ / ١٢٨١م، ومن هنالك ساحوا تجاه الجنوب الشرقي حتى وصلوا إلى النيل الأزرق. وبذلك يختلف موقف يوسف فضل عن موقف عبدالمجيد عابدين الذي يقول بانتماء رُفاعة إلى جُهينة، ومع ذلك فعبدالمجيد عابدين يعود فيوافق القائلين بأن في رُفاعة النيل الأزرق جماعة من بني هلال[١٨] ورأى عبدالمجيد عابدين حول العلاقة بين رُفاعة وجُهينة له شواهد تاريخية ترجع إلى العصر المملوكي. وهذه المسألة تنقل الانتباه إلى أطراف الديار المصرية الواقعة على الحدود الشمالية للسودان حول مجرى وادي النيل وغربه..

مما أُسس له تاريخيا في دراسات الأنساب العربية بالسودان هو أن بني عَرَك الذين يُحسبون حاليا ضمن رُفاعية النيل الأزرق كانوا فرعا في جُهينة، منذ كان التجمع الجُهني بصعيد مصر يحارب المماليك تحت قيادة الزعيم العَرَكي محمد بن واصل الأحدب وذلك في السنين من ٧٤٩هـ/ ١٣٤٨م إلى

٧٥٦هـ / ١٣٥٥م. [١٩] وربما كان لهـذا الوضع، مضافا إلى إشـارة ابن حزم للرُفاعية الجُهنيـة، واستمرار قول الرُفاعيين البدو والمستـقرين حاليا على حدود النيل الأزرق بانتمائهم إلى جُهينة، كان لهـذه التعليلات الثلاثه اليد الفاعلة في تمسك عبدالمجيد عابدين في أحد قوليه بخروج رُفاعة النيل الأزرق من جُهينة. وكمـا اختلطت مـصائر بني هلال ورُفـاعة وجُـهينة في شـرق السودان، فـقد تعرضت هذه القـبائل على الحدود الجنوبية من مـصر، لمواقف مشابهـة تماما لما تعرضـت لها فروعـها بالمشـرق. ففي أقل من قـرن بعد الحـملة التي سـيرها المماليك على سَمامون ملك المَقَرة المسيحية بشمال السودان، وبالتحديد في عام ٧٤٩هـ / ١٣٤٨م، نشب نزاع بين قـبيلتي عَرَك الجُـهنية وبنى هلال القـيسـية بصعيد مصر. وقف المماليك في البداية متضامنين مع الهلاليين فتعاونوا على هزيمة عَرَك. [٢٠] ولما طالت مقـاومة عَرَك وجُهينة وبني كلـب وأحلافهم تحت زعامة شيخ العركيين محمد بن واصـل الأحدب، حشد المماليك جيوشهم عام ٧٥٤هـ/ ١٣٥٣م بقيادة سيف الدين شـيخو واستعدوا لاكتـساح البدو. وكان أن سبب ذلك ذعرا بين أعـراب الصعيد مما، جعل بعـضهم يفر إلى بلاد النوبة السودانـية كمـا تفرق آخـرون على طريق الحج بالصحـراء الشرقـية واختـفت جماعات أخرى. [٢١]

ويبـدو أن الشكوك قـد دخلت بين المـمـاليك وبنى هلال أيضـا، بعـد انتصارهما على التجمع العَركي اليماني عام ٧٥٢هـ/ ١٣٥١م . ولا يستبعد أن تكون الأحلاف الـهلالية سـواء أكانت على نهج تجـمعـها في القـرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، أم عصبية قيـسية جامعة بالصعيد، قد أوقعت في نفوس المماليك توجـسا آخر بعد تجربة التجمع العَـركي اليماني. وعلى كل

حال فـحملـة عام ٧٥٤هـ/ ١٣٥٣م المملوكـية أبطنت شـرا لبني هلال، وربما لأحلافـهم، ضمن كل العربان بالصـعيد واحتـالت عليهم فأوقـعت بالهلاليين مقتلة عظيمـة.. ثم استمرت موجات المطاردة والتقتـيل ومصادرة الأملاك التي شنتهـا السلطات المملوكية عـلى العربان حتى كـتب المقريزي (ت٨٤٥هـ) وابن إياس (ت ٩٣٠هـ/ ١٥٢٣م) بأن البـدو قد انعـدموا عـلى أيامهـما بصـعيـد مصر[٢٢] ولعل ذلك قد دفع ببقـايا الهلالية في الصعيـد للهروب مع إخوانهم العربان إلى شمال السودان. وقد سبق ذلك بوقت قصير أن أدى تجمع الأعراب والعنصر العربي عامة في مملكة المَقَرة النوبية المسـيحية ببلاد النُوبة إلى سقوطها نهائيا عام ٧٢٣هـ/ ١٣٦٥م وقـد دام القتـال بين بني الكِنز من ربيعـة وبني الجُعـد وبين المماليك في تلـك البلاد، وعمّت الفـوضى بلاد النُوبة حـتى عام ٧٩٩هـ/ ١٣٩٦م وتدخلت في تلك النـزاعات عناصـر جـديدة مثل الهَـوارة البربر الزاحـفين من المغرب شـرقا[٢٣] ومنحت تلك الظروف الأعـراب البدو بجنوبي مصر وبلاد النُوبة الفـرصة لمزيد من التوغل بجموعـهم وسوائمهم في البوادي المسودانية الواقعة غربي وادي النيل.

من هذه الفوضى العربانيـة بالعمق الإفريقي يبرز جُذام وأحـلافها مكانة متقدمة في الأراضي الممتدة جنوبي الصحراء الكبرى في بلاد السودان الأوسط. ففي عـام ٧٩٥هـ/١٣٩٢م، كمـا يشهد القلقـشندي، أرسل الماي عثـمان بن إدريس سلطان مملكة البَـرنو من عاصـمته أنجـمينا على بحـيرة تشـاد إلتمـاساً للسلطان المملوكي الظاهر بَرقوق، يشتكي فيـه من شغب الجُذاميين وأحلافهم، وإفسادهم بالجـزء الشمالي من مملكة البَرنو، ويطلب مـن بَرقوق الضرب على أيديهم، وإعادة المسترقين من أهل بَرنو على أيديهم[٢٤] ويستخلص عالم الآثار

البريطاني آركل من تلك المعلومة. أن هؤلاء الجُذاميين البدو وأشياعهم، هم الذين أسقطوا الحكم التاريخي للزَغَاوة المِيرا في شمال دارفور وتشاد.(٢٥)

أما عبدالمجيد عابدين فيعيّن لجُذام هذه أشياعها، ويحدد مسيرتها إلى شمال دارفور وبَرنو، فيقول: إن أحلافهم كانت من لَخم اليمانية والهلاليين من قيس(٢٦) وعلى الرغم من أن يوسف فضل حسن لا يحدد أعيان القبائل التي وصلت إلى تلك المناطق من أواسط بلاد السودان، إلا أنه يجملهم في قوله:

" كما تابع آخرون شاطئ النيل الغربي فوادي المُقَدم أو وادي الملِك حتى كردفان ودارفور ".(٢٧)

قرية الهلالية على النيل الأزرق

يُعد عبدالمجيد عابدين من الذين كتبوا كثيرا في مصائر الهلاليين ببلاد السودان الشرقي والأوسط. وقد استقرأ عبدالمجيد عابدين حتى عام ١٩٦١م عددا وفيرا من الروايات الشعبية السودانية الدائرة حول الهلالية، مدونة أو مسموعة، فخلص منها ومن دراساته في المصادر والمراجع المتخصصة إلى ملاحظتين هامتين: الأولى هي قوله بأن التأثير الهلالي على السودان كان ذا شقين جانب سلالي وجانب قصصي(٢٨). وهذان الجانبان هما عين ما تعرضنا له في التقديم عن تشعب الهلالية مذ كانت إلى فرعين وظيفيين هما الرواية التاريخية، والرواية الأدبية، مع إمكانية تداخلهما. وملاحظة عبدالمجيد عابدين الثانية هي التي قادته إلى الشك في وجود أية علاقة عرقية ذات اعتبار، تربط سكان شرقي بلاد السودان ووسطه مع بني هلال فقال :

" ومن الملاحظ أن معظم الجماعات التي تنتسب إلي الهلاليين، أو إلى أبي زيد الهلالي، يعيشون الآن في غرب السودان. فإذا اتجهنا إلى الشرق وجدنا التأثير القصصي أقوى من التأثير السلالي. ولو أن الهلاليين قد دخلوا بجموعهم من طريق الشرق إلى الغرب، وسلكوا هذا الطريق الذي وصفته الروايات(٢٩) لكان من المنتظر أن نجد لهذه الجموع بقايا في شرق السودان، ينتسبون إلى بني هلال أو إلى أبي زيد. وهذا ما لا نجده إلا في القليل النادر ".(٣٠)

ثم إن هذه الحالات النادرة في المقتبس من عبدالمجيد عابدين تضخمت من بعد في كتاباته حتى تغيرت بها ـ كأنما دون وعي منه ـ وجهة نظره

السالفـة، وذلك حينما كـتب مقالـة جامعة عـن أثر الهلالية في السـودان عام ١٩٦٣ م. فـهـو هنا ينسج من تلـك الروايات التي احـتج عـام ١٩٦١م على إفاداتهـا التاريخيـة، ينسج منها (تغريبـة سودانية) شامـلة تبدؤها بنو هلال من كَسلا في شرق السـودان لتعبر فيه مـراعي (البُطانة) والنيل الأزرق، وتسير من قرية (الهـلالية) إلي بلدة الحَصـاحِيصـا لتترك أثرا من رمـاد نيرانها، ثم تعـبر ضحـضاحا على النيل الأبيض يسـميه شـعب المنطقة (مَخـاضة أبي زيد) لكي تصعد القـبيلة المغرّبة إلى كُردفـان ثم دارفور. هنالك أيضا تتـرك لها عدة آثار يستشهد بها الشعب، ثم تطلع القبيلة نهاية من بادية السودان الغربية في طريقها إلى (تونس الخضراء). وإلى هذا التصور الأدبي لسيرة متصلة الحلقات تُجمِل محمـول السودانيين عامة عـن تحركات بن هلال جنوبي مصـر، كما جمـعها ورتّبها الباحث، يجلب عـبدالمجيد عابدين سندا غير مـوفق من رؤياه التاريخية للتحرك الهلالي في السودان الشرقي والأوسط يقول فيه:

"وتتجلى آثار الهلاليين وأنسابهم في شعبة جُهينة بصورة أوضح. ومنهم رُفاعة وهم اليوم قبيلة كثيرة العدد، يعيش معظمهم على جانبي النيل الأزرق. ولهم مساكن على الحـدود الحبشية، وانسلخت جمـاعات منهم، في زمن ما، واتجـهت صوب الغـرب حـتى بلغت كُردفـان ودارفـور وسكنت هناك. وتدل القرائن على أن رُفاعـة السودان هم بقية من بني رُفاعـة الهلاليين الذين تحدث عنهم المقريـزي، وكانت مسـاكنهم في زمانه في صـعيد مـصر الأعلى. ومن رُفاعـة السـودان فرع يعـرف إلى اليـوم باسـم الهلاليـة، ولهـم قـريـة فـي منطقـة الجـزيـرة، بين الـنيلـين الأبيـض والأزرق، تسـمى قـريـة الهلالـية". (٣١)

لعل من دلائل التضارب في وجهتي نظر عبدالمجيد عابدين بين إلحاق الرُفاعيين في النيل الأزرق بجُهينة أو ببني هلال ذلك الغموض في كلمة "منهم" التي أكّدناها في مقتبسه السابق. فقد لا يسهل القول بأن المقصود هنا هم جُهينة أو بنو هلال.

ومع ذلك فإن النظر في طرق دخول أعراب غرب وادي النيل إلى ديارهم ببلاد السودان الأوسط، يؤكد صحة ذلك التداخل الذي جرى بين أنساب الهلاليين والجهنيين كما يشير عبدالمجيد عابدين. لكن حقيقة ذلك التداخل بين أنساب جُهينة وبني هلال في غرب وادي النيل، لا يجيز التأكيد على أن رُفاعية النيل الأزرق هم من بني هلال، أو من بني سُليم، ولكنهم دخلوا في جُهينة، لا يجوز ذلك كله إلا إذا اقترن التأكيد بتمحيص واف لمشكلة التواطؤ في أسماء فروع رُفاعة التي سبق عدّها. فما هي مثلاً طبيعة العلاقة بين جُهينة النيل الأزرق، وبين رُفاعة الذين يعتقد عبدالمجيد عابدين، اعتماداً على أقوال المقريزي والقلقشندي بوجود رُفاعية في هلال، أنهم منهم ؟ والإجابة على هذا السؤال تلزم عبدالمجيد عابدين بإبعاد أي ميل لجعل رُفاعية النيل الأزرق فرعا من جُذام، كما يمهد لذلك أيضا المقريزي والقلقشندي، وقد يلغى بالمثل تعليق عبدالمجيد عابدين الذي يلحق رُفاعة بجُهينة إستنادا الى ابن حزم كما ظننا. فلما لم يحمل عبدالمجيد عابدين حواره قدما حتى يحل معضلة ذلك التضارب، أصبح إيعازه بأن الرُفاعيين المستوطنين في قرية (الهلالية) بالنيل الأزرق هم من بني هلال غير مستقر على دعائم راسخة.

ويعالج يوسف فضل حسن، في إرجاعه أصول أهل قرية (الهلالية) إلى بني هلال، موقفا مماثلا. فهو يزاوج بين ما يرد في التاريخ والأنساب العربية

حتى القرن الخامس عشر الميلادي، وبين معطيات أشجار النسب السودانية، ومقالات التراث الشفهي التي جمعها هارولد مكما يكل عام ١٩١٢م. ثم إن يوسف فضل يحاور بين اثنتين من أشجار النسب الصادرة عن أعراب وادي النيل[٣٢]، ليستبعد في النهاية تلك الأقول الذاهبة إلى أن رُفاعية النيل الأزرق هم طرف من جُهينة. وبذلك يتمسك يوسف فضل بأن الرُفاعيين على النيل الأزرق هم جماعة من سُليم، أقارب وحلفاء بني هلال. وهؤلاء، كما يرى يوسف فضل، كانوا قد صحبوا الهلاليين إلى عَيذاب وسَواكن، ثم إنهم هبطوا معهم غربا إلى (البُطانة) وواصلوا السير إلى الغرب حتى بلغوا النيل الأزرق فأسسوا هنالك قرية (الهلالية)..

وكان على يوسف فضل حتى يصل إلى هذا أن يضعف إفادة شجرة النسب السودانية التي قالت: إن رُفاعة النيل الأزرق هم أخلاف رافع بن محمد بن عامر بن ذبيان، وأنهم بذلك ينضوون تحت المجموعة الجهنية. هنا اعتمد يوسف فضل على تعليل قدمه المؤرخ البريطاني هولت، يشرح فيه هذا الأخير ما يظن أنها خلفيات معقولة لمزاعم الأصل الجهني لرُفاعة. فهولت يعتقد أن التجاور في ديار رُفاعة وجُهينة بالديار الحجازية وفي مصر العليا، هو السبب في ذلك الاقتران بينهما نسبا كما يرد في بعض المصادر الشعبية السودانية[٣٣] وربما بسبب من الركون إلى هذا التعليل من هولت، لا يمنح يوسف فضل فرع رُفاعة الذي أرجعه ابن حزم إلى جُهينة، وهو رُفاعة بن نصر بن ذبيان بن رشدان بن قيس، إشارة منه أو تدبرا.

والذي قد يغري بهذا التدبر هو ميول المجتمعات التقليدية، ومنهم البدو، وحتى متحضرة الأعراب، إلى تكرار بعض الأسماء المميزة، لأجيال

وأحقاب عديدة. وهذه الحقيقة قد تكون وراء وجود اسم «ذبيان» عند الرُفاعية الجُهنية التي يذكرها ابن حزم، وكذلك في الرُفاعية الجُهنية التي تلحق بها شجرة النسب السودانية المذكورة أصول رُفاعة النيل الأزرق.

الاحتمال الأقرب هو أن انعدام الإشارة في وثائق المؤرخين العرب إلى أي مسار يسوق بني هلال إلى الجنوب من عَيذاب بعد عام ٦٨٠هـ/ ١٢٨١م، هو السبب في اختلاف وجهتي نظر عبدالمجيد عابدين ويوسف فضل حول أصول رُفاعية النيل الأزرق. فأقصى ما يقوله المقريزي عن دخول العربان إلى شرق السودان هو خبر مطاردة المماليك عام ٧٧٣هـ/ ١٣١٧م للأعراب في برية عَيذاب حتى بلغوا سواكن[٣٤]. وعلى هذا يبني يوسف فضل قوله: بأن رُفاعة سُليم كانت قد صحبت بني هلال إلى عَيذاب، ومنها انحدرتا سوياً إلى (البُطانة) حيث بقي هذا الفرع الهلالي السَلمي في قرية (الهلالية) على النيل الأزرق[٣٥].. وبهذا المنهج يضعف يوسف فضل فرص انتماء رُفاعة النيل الأزرق إلى هلال مباشرة، أو إلى جُهينة أو إلى جُذام، وذلك حسبما يتعدد التواطؤ الاسمي لرُفاعة عند ابن حزم والمقريزي والقلقشندي.

قد تظهر علة هذا المنهج الأخير في استبعاده للمؤشرات النيرة، المستبطنة في الدلائل شبه المتفقة مع رأي يوسف فضل، وخاصة تلك المؤدية إلى احتمالات انتماء رُفاعة النيل الأزرق إلى جُهينة. فبجانب تطابق الأجداد، مثل ذبيان، لدى فرع الرُفاعي الجُهني الذي يذكره ابن حزم، وكذلك الذي تقول به شجرة النسب السودانية، هنالك اتجاه عبدالمجيد عابدين إلى القول مرة بانتماء رُفاعة النيل الأزرق إلى جُهينة. وهنالك العلاقة الباقية لعهد طويل بين الفرع العَركي من رُفاعية النيل الأزرق، مع انتماء رُفاعة هذي إلى جُهينة شرق

السودان واقتران هذا الوضع بالتفرع العَركي، في الجزيرة العربية وصعيد مصر، خلال الحقب التاريخية المختلفة، من التجمع الجهني. وهنالك شواهد أكثر حداثة تجيء من التراث الشفهي بسودان وادي النيل.

تعد إشارة عبدالمجيد عابدين في المقتبس السالف إلى افتقاد شرق السودان ووسطه لأية مزاعم أصولية، تربط قبائله ببني هلال، منطلقا مناسبا لتركيم مؤدى التراث الشفهي المحلي القائل بانتفاء العلاقة بين رُفاعة النيل الأزرق والهلاليين. فالمادة الشفهية التي جُمعت عام ١٩٧٨م من راويتين معروفين بقرية (الهلالية) على النيل الأزرق تتمسك بالنفي التام، لوجود أية علاقة تربط المدعو هلال بن حمد بن رافع، جد فرع (الهلالية) من رُفاعة النيل الأزرق ببني هلال[٣٦] ويسجل المؤرخ الشعبي عثمان حمد الله في الخمسينات من القرن العشرين قولا آخر لبعض الرواة من هذه المنطقة يطابق ما سبق، إذ نسب الفرع الرُفاعي بقرية (الهلالية) أنفسهم إلى هلال بن حمد بن رافع، ولم يلحقوا أنسابهم ببني هلال بن عامر بن صعصعة.[٣٧]

ويبدو أن التواتر في إرجاع أصل (الهلالية) الرُفاعية بالنيل الأزرق، إلى جد ينسب لجُهينة ويدعى هلال بن رافع، يكثر في المراجع السودانية. فمؤرخ شعبي آخر هو الفحل الفكي الطاهر يجعل هذه (الهلالية) من نسل هلال بن حمد بن رافع بن عامر ويحسبهم في القحطانيين.[٣٨] ثم يكشف أحد الباحثين المحدثين أمر مخطوطة للأنساب السودانية مودعة في محفوظات جامعة درم ببريطانيا وعنوانها (كتاب معارف أصول العرب والنسب في السودان)، وقد كتبها راوية من قبائل الجعليين يدعى الحسن بن الحاج إدريس بن ضَوا. في هذا المخطوط يقول المؤلف إن الرُفاعيين كانوا بالحبشة وبديار البجة، ثم

إنهـم انتقلـوا إلى نهـر النيـل، ويعـدّهم هذا الـكاتب فـي قـبـائل قحطـان[٣٩] . . كذلك يذهب المؤرخ السوداني المعروف محمد عبدالرحيم، في محاضرة ألقاها عام ١٩٣٥ م بالقاهرة، للقول بأن الرُفاعيين المستوطنين بالجزيرة السِنارية ـ مـا بين النيلين الأزرق والأبيض ـ هم من جُهـينة[٤٠] . . وترد عند الرحالة السـويسري بيركهـارت، الذي طاف في عدة أنحاء من جـزيرة العرب والسودان ومصر في القـرن التاسع عشر، معلومة عن مـقابلة جرت بينه وبين رُفاعي من جُهينة قـدم إلى السودان من بلاد العرب، عبر البحـر الأحمر، عام ١٨١٤ ؛ لكي يزور أقاربه الرُفاعيين بالنيل الأزرق[٤١] . .

فإذا واجه التـقصي في الأصول الرُفاعيـة بالسودان، وعلاقتهـا بجُهينة، مشكلة جذورها عند الرُفاعيين أنفسهم. فـربما حدث ذلك نتيجة لميل الرُفاعيين السودانيين المتزايد، للانتساب للأشـراف. وهذا الميل يمكن فهمه على ضوء من تعليلات مـاكمايكل في تعلـيقه على أنسـاب السودانيين العرب. فـإلى جانب الذين يدّعون نسباً فاطمياً أو علوياً، نرى الفروع الجَعلية والشَايقية يدّعون أصلا عبـاسيا. وفي الفـصول التاليـة يقابلنا الانتـساب بغرب وادي النيل إلى كـبار الصحابة.

وكان التزاوج الذي جرى بين الرُفاعيين والأشراف بوادي النيل، قد جعل الرُفاعيين يفـضلون استمرار تعميم أصـولهم باتجاه الانضمام جميـعا إلى البيت الطالبي. فمن المزاعم الشعبية أن الانتساب إلى الأشراف يلحق من جهتي الأب أو الأم، لكن هذا الميل إلى الأشراف لا يـعدم بديلا آخر لدى الرُفـاعيين يكون أكـثر توسطاً، فـفي حالـة فشلهم في إثبـات الأصل الشـريف لكل بطونهم، يفضلون الانتماء إلى جُهينة أكثر مما يتعلقون بالأصل الهلالي الذي يندر ادعاؤه

بينهم. وهكذا يضع عجيب أبواجن، أحد الزعماء الرُفاعيين في عام ١٩١٠م، الأمر أمام ماكمايكل حينما يقول إن رُفاعة لو لم تكن لاحقة بالأشراف فهي بلا شك راجعة إلى جُهينة[٤٢]..

فلما انتقلت تلك الملاحظات لدى عبدالمجيد عابدين وماكمايكل عن هلالية قرية (الهلالية) من المجال التاريخي، إلى المجال الأدبي، تضافرت واردات التسليم بها أمراً واقعاً. ويعطي ذلك التسليم، لموقف يظهر الضعف في ثوابته التاريخية متانة وقبولاً غير أصليين. فماكمايكل يقدم عدة إيحاءات تفيد بأن الأساطير الأصولية (Legends) الدائرة حول عبور أبي زيد الهلالي للنيل الأزرق عند موقع يجاور قرية (رُفاعة) القريبة من بلدة (الهلالية) تبدو له ذات أساس معقول[٤٣]..

ويعتمد عبدالمجيد عابدين بعد ذلك على الحكايات الستّ التي جمعها ماكمايكل من أعراب كُردفان عام ١٩١٠م، وعلى ما سمعه شخصياً عن بني هلال في السودان من أفواه الرواة السودانيين كي يضع (تغريبة سودانية) متصلة الحلقات كما ارتآها عام ١٩٦٣م [٤٤].. وكما تقول بعض تلك الروايات يجعل عبدالمجيد عابدين بداية هذه (التغريبة) المحلية من كَسلا في المشرق، ثم يعبر بالهلاليين النيل الأزرق عند قرية (رُفاعة) ويترك منهم بقية في قرية (الهلالية) المجاورة. بعدها يصيركوم الرماد الملحوظ حتى الستينات من القرن العشرين بموقع مسجد الحَصاحِيصا، على الشط الغربي للنيل الأزرق محطة أخرى من محطات سير الهلاليين غربا. كذلك تظهر لمسيرة عبدالمجيد عابدين الهلالية المركّبة من تلك الحكايات محطة تالية عند معبر النيل الأبيض، لدى الضحضاح الواقع جنوبي مدينة كُوستي، وتطلق عليه الروايات الشعبية اسم (مخاضة أبي

السودانية لا يتم إلا بنظم عقد ثعباني يحوط بجميع الأماكن التي منحها الذهن الشعبي السوداني أسماء هلالية، ساق ذلك إلى خلق هجرة محلية سودانية ملتوية ومصطنعة مثل أفعوان التنقل الهلالي الذي صنعه رواة المتن المطبوع من تغريبة بني هلال. فذلك الخط الوهمي لتجوال الهلاليين في السودان، يصعد فجأة من بلدتي (الهلالية) و(رُفاعة) على النيل الأزرق ؛ ليتجه شمالا حتى يمر بقرية (عَبود) أو ببلدة (٢٤ القُرشي) في امتداد مشروع الجزيرة المروية المسمى (المَناقِل) جنوب الخرطوم. فهنا يسرد الرواة الشعبيون كيف وجدت (هِلالة) وهو التحوير السوداني لاسم بني هلال، وقتاً خلال مسيرتها إلي تونس حتى تحفر في العراء نقرات هائلات وتلعب فيها (العَيَتُّوية)[٤٦]. وعلى بعد حوالي الأربعمائة كيلو متر إلى الشمال من المَناقِل، وعلى نهر النيل السافل مما يلي مصر، يرجع رواة قبائل الجَعليين جماعة نخل هناك إلى بني هلال ويسمونها (تمر أبي زيد)[٤٧]. هذا في وادي النيل وحده. ويستطيع الباحث أن يتابع في كُردفان ودارفور من قطاع السودان غربي وادي النيل، أخبار أماكن عديدة، ربطت التفسيرات الشعبية ظهورها كما هي عليه، بطروق الهلاليين لتلك المواقع. ونستطيع التوقف عن هذا الركض الخيالي وراء تعاليل السودانيين للطبوغرافيا الغربية، بأساطير عن بني هلال، بمجرد ماتتذكر مطابقة هذه الظاهرة التراثية السودانية لما أسلفناه في الفصل الأول، عن عزو أهل الجزيرة العربية شعبيا، أصول الظاهرات المجهولة إلى هلال الأسطورية.

يلاحظ أن الرواة الذين قدّموا لماكمايكل حكايات الهلالية السبع التي جمعها من كُردفان، كانوا ينتمون إلى قبائل لها أقدام راسخة في كُردفان بين الأعراب البدو. وتاريخ البقاء الطويل لهذه القبائل بكُردفان، وفيهم المُسبّعات

الأعراب البدو. وتاريخ البقاء الطويل لهذه القبائل بكُردفان، وفيهم المُسبّعات وكنانة والفَراحنة والحَوازمة، يقرّب حتمـا إمكانية تأثر رواياتهم بحكايات أبي زيد الهلالي المسموعة في وادي النيل وشرق السودان. ثم إن هؤلاء الرواة لا يملكون إلا أن يطوّعوا نماذجهم المحلية من أخبار بني هلال ومثيلاتها مما تجيئهم من جهات الكون الأربع، بالشكل الذي يساير العينات النيلية والشرقية، مادامـوا يقعون تحت التطبع على ثقافة قوية وطاغية مثل ثقافة وادي النيل، خاصة خلال الحقب الزاهرة لهذه الثقافة بعد القرن الثامن عشر الميلادي.

تميل الروايات الهلالية الشائعة في وادي النيل: وسطه وأسفله، وبشرق السودان عامة، إلي تصوير مسيرة بني هلال على أنها (تغـريبة) من ديار في الشـرق أجدبت، ثم ذهـابٌ إلى تونس الخضـراء في الغـرب، وتلك رواية لا تشمل دارفـور ولا تشاد وربما شـذت موريتانيـا. لهذا فـإننا لا نستغرب على الإطلاق اتفاق الرواة الكُردفانيين شبه التام، في تأثرهم القـوي بوادي النيل، على تكرار نفس هذه العينة من السيرة الهلالية، ومن ثم القول بقدوم الهلاليين من كَسـلا في شرق السودان، ثم عبـورهم النيلين الأزرق والأبيض إلى الشط الغربي حتى يطلعوا إلى تونس. وبمعنى آخـر فإن اتجاه هؤلاء الرواة من كُردفان للتمسك بالتغريبة العابرة لرافـدي النيل ومدّهم هذه (التغريبة) على طول حزام محاذ للعبـور المصري، يمثل مخصرا للقطر السـوداني بأكمله، يمكن النظر إليه على أنه نتاج لتأثرهم ثقافيا بالصورة المتواترة الإجمال العربي المشرقي الأساسي على تغـريبة بني هـلال، في خطوط سردها المعلومـة والسـائدة ببلاد العـرب والعراق والشام ومصر على السواء.

سجل عـدد من الباحثين في التـراث الشعبي بسـودان وادي النيل خلال

الأعوام ١٩٦٨م ومابعدها، عينات من السيرة الهلالية في شرق السودان ووادي النيل، قدم أصحابها بعضها بمصاحبة العزف على الربابة[٤٨]. ورواة هذه العينات كانوا أحيانا من قبائل الرشايدة، وأحيانا من الصناع المتجولين القادمين إلى السودان من مصر، هذا بالإضافة إلى رواة يستحلبون تراثا نيليا متراكما. أما الرشايدة فلم يطرقوا شرق السودان إلا من ثمانين عاما، وقبلها كانوا في جزيرة العرب والصحراء الشرقية لمصر العليا[٤٩] وهذا الموقف يؤكد استمرار غزو النموذج المشرقي الرائج ببلاد العرب والشام ومصر لمناطق شرق السودان ووادي النيل الأوسط.

ليست بين أيدينا إذن أية دلائل تاريخية تستطيع أن تقنعنا بوصول جماعات معتبرة من بني هلال، عن طريق شرق السودان الأعلى إلى النيلين الأزرق والأبيض، ثم سعيهم لعبور النيلين إلى كُردفان ودارفور. ويمثل إرجاع أصول قرية (الهلالية) على النيل الأزرق إلى رُفاعة جُهينة، بجانب أن اسمهم إنما يعود إلى جدهم هلال بن حمد بن رافع الذي لا ينتمي إلى بني هلال، يمثل كل ذلك تبيانا معقولا لمشكلة أنتجها في تاريخ أواسط بلاد السودان أيضا، ما يعرف في دراسات الأنساب العربية عامة بالتواطؤ الاسمي بين الآباء والأجداد المؤسسين لفروع القبائل[٥٠].. ويسند هذا الإضعاف لعبور بني هلال النيلين إلى الغرب، ذلك النفي القاطع الذي يقدمه يوسف فضل لوجود أية شواهد توحي بأن الأعراب البَقّارة ــ رعاة البقر ــ بكُردفان ودارفور قد جاءوا عابرين النيل بفرعية من الشرق[٥١]. والأسباب المرجحة لهذا النفي خاصة بشأن الموضوع الهلالي، موفورة في الدلائل التي تقدمت حول انتساب أهالي قرية (الهلالية) إلى رُفاعة الجهنية.

بأن الحركـة الهلاليـة في السودان، على صـعيد الـرواية التاريخيـة، إنما ترتبط أساسا بأعراب البقّارة، وبأبناء عمومـتهم المنضوين حاليا تحت جُهينة، من رعاة الإبل وبعض المسـتقـرين بكُردفـان ودارفور وتشـاد من بلاد السودان العـريض جنوب الصـحراء الكبـرى. فإذا انعـدم ادعاء النسب إلى بني هلال فـي شرق السودان، ووادي النيل كـما يقول عـبدالمجيـد عابدين [٥٢]، كان ذلك مؤشرا لقـيام رأيين مـؤسسين نأخـذ بهمـا. الاول هو أن بني هلال لم يتـوغلوا بعدد معقول في عمق شرق السـودان، ولـم يكونوا هنالك بالقدر الكافي حتى يعبروا النيلين الرافدين إلى كُردفان ودارفور. والرأي الآخر هو أن الفئآت الهلالية التي جـاءت إلى بلاد السـودان الشـرقي من الغـرب، خاصـة وسط البَـقارة والأبالة ـ رعاة الإبل ـ لم تـعبر النيل الأبيض فـتذهب شرقـا ومن ثَم لا دليل على تأسيسها بوادي النيل أو مايقع شرقه كيانا معتبرا لبني هلال.

هوامش الفصـــل الثانـــي

١) وردت الإشارة لهروب بني هلال في قصيدة لأحد بني نمير، قال:

وولت هلال خشية الحرب شردا   وبؤبؤ قيس أبعدت حيث حلت

وربما ألمح النميـري ببؤبؤ قيس إلى كـثرة بن هلال وأهميـتها بأرض المعـدن في القرن الثالث الهـجري / التاسع الميلادي (المقريزي في تحقيق مصطفى محمد مسعد: ١٩٧٢: ٣٦٧).

٢) عبدالمجيد عابدين في تحقيقه للمقريزي في تحقيقه للمقريزي (١٩٦١): ـ ١٣٦، ويوسف فضل حسن (١٩٧٥): ٤٥.

٣) عبدالمجيد عابدين (١٩٦٣): ١٧، ويوسف فضل (١٩٧٥): ٤٦.

٤) المقريزي والنويري وابن الفرات في تحقيق مصطفى محمد مسعد (١٩٧٢): ٣٣٤، ٢٢٤، ٢٦٩ على التوالي.

٥) النويري في تحقيق مسعد: السابق: ٢٢٣ ـ ٢٢٨.

٦) عبدالمجيد عابدين (١٩٦٣): ١٧. وفي تحقيقه للمقريزي (١٩٦١): ١٥٢.

٧) يوسف فضل حسن (١٩٧٣): ١٧١.. والبقّارة هم الأعـراب البدو اللذين بدّلوا سعايتهم من الإبل إلى البَقَرة منذ القرن السادس عشر الميـلادي، وهم ينتشرون على طول الحزام الأوسط من جمهورية تشاد، وعلى الجزء الغربي الأوسط من الجمهورية السودانية بكردفان ودارفور.

٨) القلقشندي (١٩٨٠): ٤٤٣ ـ ٤٤٤.

٩) يوسف فضل حسن (١٩٧٣): ١٥٩.

١٠) ماكمايكل (١٩٦٧ب) ج ٢: ١٨١ ـ ٢١٣.

١١) يوسف فضل حسن (١٩٧٣): ١٥٩، ٢٥٢ ـ ٢٥٣).

١٢) ابن حزم (١٩٧٧): ٣٥٨، ٣٤٣، ٣٥٥، ٣٨٩، ٤٤٤، ٤٤٧، ٤٤٨ على التوالي.

١٣) القلقشندي (١٩٨٠) ٢٦٤.

١٤) يوسف فضل حسن (١٩٧٣): ١٥٩.

١٥) المقريزي (١٩٦١): ٦٨.

١٦) السابق: ١٢ و٢٨.

١٧) عبدالمجيد عابدين في تحقيقه للمقريزي (١٩٦١): ١٣هـ وهـ ١ ١٤٩.

١٨) عبدالمجيد عابدين (١٩٦٣): ١٧.

١٩) يوسف فضل حسن (١٩٧٣): ١٥٩. وعـرك فرع من جُهينة ببلاد العرب، انظر حـمد الجاسر (د. ت) بلاد ينبع: ٢٠٥.

٢٠) عبدالمجيد عابدين في تحقيقه للمقريزي (١٩٦١): ١٢٩ ـ ١٣٠.

٢١) يوسف فضل حسن (١٩٧٥): ٤٧.

٢٢) عبدالمجـيد عابدين في تحقـيقه للمقريزي (١٩٦١): ١٣٠ ـ ١٣١ ويـوسف فضل حسن (١٩٧٥): ٤٨.

٢٣) عطية القوصي (١٩٧٦): ٩٧.

٢٤) عبدالمجيد عابدين في تحقيقه للمقريزي (١٩٦١): ١٤٦.

٢٥) آركل (١٩٦١): ٢٠١.

٢٦) عبدالمجيد عابدين في تحقيقه للمقريزي (١٩٦١): ١٤٧.

٢٧) يوسف فضل حسن (١٩٧٥): ٥٣.

٢٨) عبدالمجيد عابدين في تحقيقه للمقريزي (١٩٦١): ١٤٧.

٢٩) يشير بذلك إلى الروايات الشـعبية السبع التي جمـعها ماكمايكل عـام ١٩١٢م من أعراب كردفان، وكلها تتحدث عن أبي زيد الهلالي وعشيرته. وتميـل عدة روايات من هذي، لتصوير تغريبة محلية منبعها شرق السودان ووسطه، ومسارها من جـهات كسلا في الشرق وعبر النيلين الأزرق والأبيض إلى كـردفان بغـرب النيل، ثم صعـودا إلى تونس. أنظر هارولد مـاكمـايكل (١٩٦٧أ): (٢٣١ ـ ٢٣٤).

٣٠) عبدالمجيد عابدين في تحقيقه للمقريزي (١٩٦١): ١٥٢.

٣١) عبدالمجيد عابدين (١٩٦٣) ١٧.

٣٢) هاتان الشجرتان اطلق عليهما ماكمايكل، ويوسف فضل الأرقام (ب أ) أو (د رقم ١). و(ب أ) هي التي تسوق الرُفاعيين تجاه الإنضمام إلى جُهينة، بينما تجعلهم (د رقم ١) في مضر وفروعها. وانظر ماكمايكل (١٩٦٧ ب) ج ٢: ١٦ ـ ٦٠ و ١٨١ ـ ٢١٣ ويوسف فضل (١٩٧٣): ٢٠٤ و٢٠٩.

٣٣) يوسف فضل السابق: ١٥٩.

٣٤) عبدالمجيد عابدين في تحقيقه للمقريزي (١٩٦١): ١٤٩.

٣٥) يوسف فضل حسن (١٩٧٣): ١٥٩.

٣٦) مقابلة: الهادي أحمد عبدالله وعبدالرحيم جبارة: الهلالية في ١٥/١٢/١٩٧٨ انظر إبراهيم إسحاق إبراهيم (١٩٨٤) ملحق المصادر الشفهية.

٣٧) عثمان حمد الله (د. ت) كتاب التعارف والعشيرة: ٢٠٧.

٣٨) الفحل الفلكي الطاهر (١٩٧٦): ٩٧ ـ ١٠٠.

٣٩) فيصل محمد موسى (١٩٧٩): ٩.

٤٠) محمد عبدالرحيم (١٩٣٥): ٢٣.

٤١) ماكمايكل (١٩٦٧ ب): ج ١: ٢٣٩. ويعتمد محمد عوض محمد (١٩٥): ٢١٦، يعتمد على هذا الدليل في المقام الأول ليرجع انتهاء رُفاعة النيل الأزرق إلى جُهينة.

٤٢) ماكمايكل : السابق:ج ٢٣٩١ ـ ٢٤٠. وانظر العلاقة بين رُفاعة النيل الأزرق والأشراف، عند عبدالغفار محمد أحمد (١٩٧٤): ٧٩ ـ ٩٢.

٤٣) ماكمايكل (١٩٦٧ ب): ج ١: ٢٤٠.

٤٤) عبدالمجيد عابدين (١٩٦٣): ١٨ ـ ١٩.

٤٥) السابق: ١٧ ـ ١٨، والفحل الفكي الطاهر (١٩٧٦): ٢، ٢٢، ٣١، ٨٩. وعند ماكمايكل (١٩٦٧

٤٦) خالد حسن صلاح: مشافهة: ١٣/١/١٩٧٩.. ولعبة " العيستوبة " إختبار جماعي لقوة جماعتين متنافستين ؛ وقد أرجع عبدالله عبدالرحمن الضرير (١٩٦٧): ج ١: ٤٢، أرجع أصلها إلى الألعاب المعروفة قديما في جزيرة العرب.

٤٧) سيد حامد حريز (١٩٧٦): ١٣ ـ ١٤.

٤٨) الشيخ درويش مشافهة: ٧/٩/١٩٧٩، والطيب محمد الطيب، مشافهة: ١٢/ ١٠/ ١٩٨٠م وهما باحثان في التراث الشعبي.

٤٩) يوسف فضل حسن (١٩٧٥): ١٤٠.

٥٠) فؤاد حمزة (١٩٦٨): ١٣٢.

٥١) يوسف فضل حسن (١٩٧٣): ١٣٧.

٥٢) راجع المبحث الثاني من الفصل الثاني ، ص ٦٤

الفصل الثالث

تشريقة بني هلال: من المغرب إلى كُردفان (أ)

١ ـ عبور الصحاري الأفريقية الكبرى.
٢ ـ الانسياح الكبير نحو الجنوب الشرقي.

عبور الصحاري الأفريقية الكبرى

توطئـة منهجيـة:

تنبع حاجة مستمرة للاستفادة من مناهج علم الاجـتماع عند البحث في مسألة كالتاريخ للأنساب. وقد يحدث هذا انطلاقـا من طبيعة الاشتغال بدراسة مجموعـة سكانية ذات تماسك اجتماعي مميز مـثل القبيلة[1]. مثل هذا يواجهنا في استقصائنا للأصول الهلالية للأعـراب المتوغلة في إفريقية جنوبي الصحراء الكبـرى. وقد تجـتمع عـدة مـؤشرات للتـلاقي بين مناهج علمي الاجـتمـاع والتاريخ، فـي دراسة الوضع القبلـي، استنادا إلى إفادات الجـماعـات والأفراد المعاصرين عن رؤياهم لماضيهم وحاضرهم. فـالمؤرخ أيضا كعالم الاجتماع، لا يستـغني عن الشروح التي يقـدمها الناس العـاديون لكل ظاهرة يراقبـونها، أو يشتركون فيها، أو يرثونها تاريخيا[2].

لنفتـرض أن أحد الرواة كان يقـدم شرحا لمواقف مجـموعتـه السكانية، بخصوص مسائل اجـتماعية معينة، كالزواج أو طرق الفـصل بين المتخاصمين. هذا الشرح بأبعاده الزمانية والمكانية والاجتماعية، قد يستفيد منه عالم الاجتماع في توصيف مؤسسة اجتماعـية فعالة عند تلك المجموعة السكانية. وفي الوقت نفسـه قد يستغل المؤرخ تلـك الشروح لعقـد مقـارنة بين شكل هذه المؤسـسة الاجتـماعـية فـي حاضرهـا، وبين شكلها في مـاضيـها. وهكذا في الحـالتين اجتماعـيا أو تاريخيا، لابد من الاستفـادة من شروح الرواة في موازنات العلوم الاجتماعية لموادها.

والكلام عن الموازنات يقـود إلى المكانة التي تحتلهـا المقارنة في منـهجي

التاريخ والاجتماع على السواء. فقد تفيدنا المقارنة في دراسة الأنساب الهلالية إذا أخذناها على النحو التالي: نحن نراقب المؤسسات والمسميات الحاضرة للجماعة السكانية التي ندرسها لأجل التعرف على التغيرات التدريجية التي تطرأ عليها. وهذه التغيرات التدريجية المعاصرة، يمكن أن تساعد في إلقاء ضوء نافذ على طرائق التغيير السائدة في الماضي وأساليبها وعلى مؤسسات هذه الجماعة ومسمياتها. ثم تقودنا المقارنة بين طرائق التغيرات في الماضي والحاضر وأساليبها إلى منهج لتفسير المواقف السالفة في المجتمع، خاصة التي لا نجد لها شواهد ثابتة، بواسطة قدر من التخمينات والفروض التي تجاري أساليب التغيير السائدة حاليا.

هنا قد نكتشف كيف يعمل ذهن أكابر القبيلة في تحوير أجداد وأوطان وأحداث جديدة أو انتحالها مقابل إسقاط أجداد وأوطان وأحداث قديمة، أو تناسيها وذلك عند مجاراتهم لنمط نفعي قبلي عتيق، بقي في ذاكرة القبيلة دهوراً. وهكذا لا نقع في الخطأ التقليدي الذي كان يأخذ بأقاويل الأصل الأبوي الواحد لتجمعات قبلية ضخمة وبادية الاختلافات مثل جهينة غرب وادي النيل وكأنها من الثوابت والمسلمات.

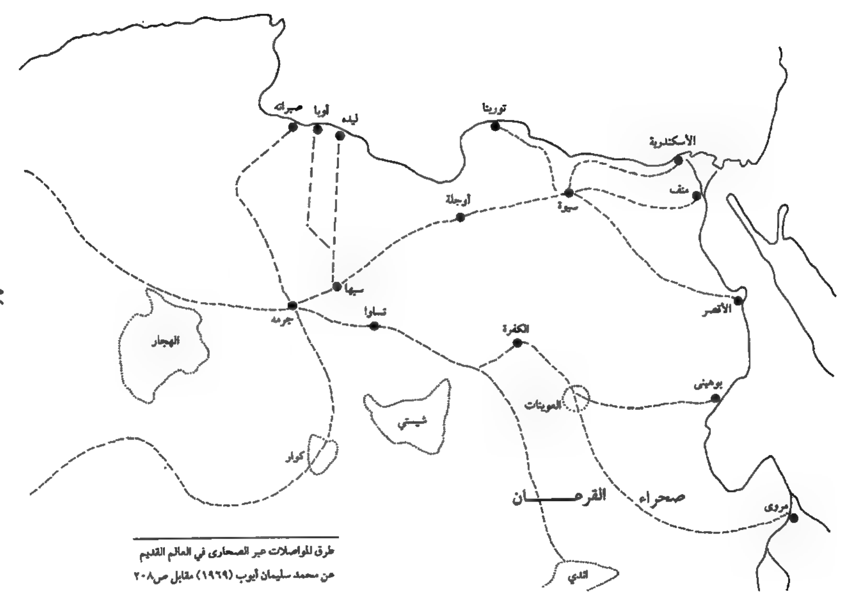
تنير هذه المسألة في صنعة الأنساب وتداخلها ظاهرات متوازية لاحظها في جزيرة العرب من مؤرخي الأنساب المحدثين كل من فؤاد حمزة وحمد الجاسر[٣].. يقول الجاسر:

"الامتزاج والاختلاط بين قبائل الجزيرة نشأ مع نشوء تلك القبائل نفسها؛ لأن حياة القبيلة كانت تقوم على أساس التجمع بمختلف الوسائل: كالقرابة والتحالف والتجاور، وللتشارك في المنافع، فهي منذ القدم وإن كانت

تنتمي في الأصل إلى جد واحد غير أن أثر هذا الانتماء يكاد ينحصر بمجرد الاعتزاء إلى اسم جامع، وهو يضعف أو يقوى بسبب ما يعتري من يعتزي إليه من قوة منشؤها الكثرة بمختلف وسائلها، أو ضعف يحدثه التفرق من جراء الحروب وغيرها من الأسباب»(٤)..

نقطة أخرى في صالح التلاحم بين علمي الاجتماع والتاريخ، خاصة ذلك التاريخ الذي يتعامل مع التراث الشفهي على أنه مصدر معتبر. تتمثل هذه النقطة في ضرورة الاحتكاك المباشر بين الباحث والجماعة التي يدرسها. هذا الوضع يميز منهج التراث الشفهي، ويباعد بين قدراته وقدرات ذلك التاريخ القائم على الوثائق المجردة، والموجودات المادية الأخري.. ففي متناول تلامذة التراث الشفهي وعلم الاجتماع الحقلي، أن يستفيدوا من الوثائق لترجيح الاختيارات التي تتوصل إليها أبحاثهم، وكذلك لفتح آفاق جديدة نحو المزيد من التساؤلات التي تطالب الرواة بتحديد مواقفهم منها. وهذا بالطبع يثري منابع المادة المصدرية عند الحقليين، طالما يمثل الرواة لحد ما، غالبية الجماعة قيد الدراسة. لكن المؤرخ الذي لا يركن إلا للوثائق يحرم مادته من فرص ذلك الإثراء الميداني؛ نتيجة لسوء ظنه الأساسي بالتراث الشفهي. وهو بذلك إنما يمنع عن مادته منبعا غنيا لايجاد احتمالات تاريخية إضافية، ناشئة من الذكرى الجماعية للرواة الحاليين.

وهكذا تتسلح مناهج التراث الشفهي في هذا الفصل والذي يليه، ببعض الوسائط المنهجية التي عرفت في علم الاجتماع، خاصة عند تفسير النوازع الكامنة وراء التحريفات والتعديلات والانتحال في الأنساب. والاستفادة من وسائل البحوث الاجتماعية وافساح المجال لها، للتأثير في مناهج التراث



طرق المواصلات عبر الصحارى في العالم القديم
عن محمد سليمان أيوب (١٩٦٩) مقابل ص ٢٠٨

الشفهي لتكون مصدراً مهماً للتاريخ، يبدو في بعض الأوضاع، أمرا يخدم بجدية الاتجاه الشامل (Holistic) المنادي بتداخل التخصصات العلمية في الدراسات المتجانسة، وهو اتجاه قد ثبتت جدارته الأكاديمية نظريا وتطبيقيا.

رعاة الصحراء الكبرى:

من العسير تحديد أي من القبائل العربية تلك التي افتتحت طريق الهجرات البدوية إلى بلاد السودان الأوسط، عبر الأودية المنصبة في نهر النيل بطول شطه الغربي، أو عبر الطرق الصحراوية التي صارت من بعد منافذ تجارية نشطة مثل درب الأربعين الذاهب بين أسيوط ودارفور، ثم على المسالك التي شبت فوق كثبان الرمال المتنقل في الصحراء الليبية والبقية الغربية من الصحارى الأفريقية الكبري. لكن خروج القبائل الأعرابية المتعرضة لمشكلات مع حكامهم المصريين أو سواهم، نحو الحدود، حتى يجدوا أنفسهم لدى مناطق أقرب إلى الأراضي السودانية، قد يغريها بإرسال الرواد في طلب الأخبار عن المراعي والمساقي في المسموع بها من البلاد قدامهم، ثم الاستعلام عن إمكانيات النجوع والانتقال بالمرة إلى هاته الأوطان الجديدة الواقعة بعيدا عن دائرة نفوذ السلطات التي يخاصمونها.

ويعطينا عبور بني هلال للنيل غربا هاربين من أرض المعدن بعد عام ٢٥٦هـ/ ٨٦٩م، أبكر هذه الاحتمالات لتسرب تلك الأحلاف الهلالية إلى أواسط بلاد السودان، كما يمكننا أن نضيف إلى تلك المعلومة، الإشارات المتكررة لبقاء قطاع من بني هلال بمصر، متخلفين عن موجة انسياحهم الكبري إلى إفريقية عام ٤٤٣هـ/ ١٠٥١م. فمن المعلوم أن المتخلفين بمصر قد اتجهوا

إلى الصعيد وحطوا رحالهم هنالك[٥]. ولما كان الصعيد يستوعب شطي النيل شرقا وغربا، فإن التواصل بين البطون والعشائر لابد أن يضيف مع الزمن القلة إلى الكثرة، من الكيانات الهلالية التي نجد لها خلال العصرين الأيوبي والمملوكي على الخصوص دوافع مقنعة بالهجرة إلى بلاد السودان الأوسط.

وضمن هؤلاء المتنقلين إلى السودان، عن رغبة أو رهبة، نضع في الحسبان بني هلال الذين شاركوا (عربان) الصعيد في الحملات المملوكية على سَمامون ملك دولة المَقُرة النوبية المسيحية عام ٦٨٦هـ/ ١٢٨٧م، كما تقدم في الفصل الثاني. فعبدالمجيد عابدين ويوسف فضل حسن يتفقان على أن تلك الأعراب لم ترجع كلها لمصر، وأنها ربما سارت نحو الجنوب الغربي متوغلة في بلاد السودان[٦] ثم تجمع إلى مصير أولئكم مصائر البقايا الهلالية التي تورطت في الفتنة بين المماليك، والتجمع الجهني العركي في الأعوام ٧١٨هـ/١٣١٨م ـ ٧٥٢هـ/ ١٣٥١م بالصعيد[٧].

وإلى هنا تتوقف المصادر الوثائقية الإسلامية عن التكلم عن بني هلال، إذ يضيع ذكرهم وأحلافهم في الاسم الشامل للعربان المصرية، أو في التكوينات القبلية ذات السمعة المغايرة أو المستجدة الاعتزاء، والتي ترد أخبارها في المصادر الإضافية غير الوثائقية. والمصادر الإضافية التي تعتمد عليها معظم دراسات الأنساب للقبائل الأعرابية المنتشرة جنوبي الصحراء الأفريقية الكبرى، تتجمع تحت أربعة بنود أساسية. **أولها** دراسات المؤرخين المحدثين. **ثانيا**، كتب الجغرافيين العرب، والرحالة الغربيين المتجولين في أفريقية.. **ثالثا**. الدراسات اللغوية والإثنوغرافية والأثرية إن وجدت. **رابعا**، التراث الشفهي الذي يجمعه الباحثون من رواة القبائل البدوية العربية، والمستقرين بجوارهم في الحزام السوداني، الواقع جنوبي الصحراء الكبري، من تشاد إلى النيل الأبيض.

الحزام السوداني، الواقع جنوبي الصحراء الكبري، من تشاد إلى النيل الأبيض.

ويتبع هذا البحث الساعي للربط بين الأسماء التقليدية للقبائل العربية، ومسمياتها الجديدة في أوطانها الأفريقية، منهجا استعمله أغلب أصحاب المصادر الإضافية التي عرضناها. وقد جاراهم فيها من علماء الأنساب العربية بأفريقية كل من الإداريين الاستعماريين: البريطاني هارولد ماكمايكل، في حقله السوداني، والفرنسي إتش كاربو، في حقله التشادي. ثم سار على أثرهما في الدراسات السودانية عبدالمجيد عابدين، ويوسف فضل حسن، ومصطفى محمد مسعد. ويعتمد هذا المنهج على البحث عن المتشابهات اللفظية، أو الوصفية، بين مسميات القبائل ومكونات الثقافة القبلية عامة، بين الماضي والحاضر تارة، وبين المنطقتين اللتين قد تتباعدان جغرافيا، وإن أمكن قيام جسور تاريخية بينهما. هذا مع الاهتمام باحتمالات المزاوجة بين المشتقات الاسمية للعشائر المتباعدة زمانا ومكانا، مهما تحورت تلك الأسماء، طالما توفّرت القرائن الدالة على إمكانيات الاتصال النسبي بين هذه العشيرة وتلك.

لعل دوافع الانسياح إلى بلاد السودان كانت بالنسبة للعربان المصرية المحدِّد الأساسي لما صارت إليه أحوالهم فيما بعد. فالذعر الذي أصابهم من المطاردات المملوكية، والتقتيل الجماعي لفلولهم الهاربة، كما يصفه يوسف فضل نقلا عن المقريزي وابن إياس، كان كافيا لإعطائنا ملمحا مفيدا عن إعادة تشكيل البناء القبلي للعربان، وفقا لتحالفات جديدة في المواقع التي يجتمع فيها شملهم بأرض الأمان بعيدا عن السيف المملوكي[8].

ثم يلخص يوسف فضل حسن الموقف كله في استعراضه لسلسلة الكوارث التي حلت بالأعراب المصرية. فالسلطة المملوكية، فيما يبدو، أرادت أن تروضهم وتلزمهم بالاستقرار ومن ثَمَّ بتغيير نمطهم المعيشي. فلمّا قاوموا

ذلك لجأ المماليك إلى العنف. بل ربما لم يكن أمام العربان عندئذ افضل من الاستفادة من تجارب الجماعات التي سبقتهم إلى بلاد السودان منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، وذلك باطراد الهجرة جنوبا. وزاد هذه الدوافع حدة لجوء المماليك لعناصر بربرية معادية، من أجل إزاحة الأعراب من الصعيد ومزاحمتهم في البوادي والحواضر مثل الهوارة. ثم إن سني المجاعات والأوبئة المترادفة منذ عام ٧٢٥هـ/ ١٣٢٤م بمصر العليا، كانت بالنسبة لخروج العربان من الصعيد حافزا ملحاحا آخر لا يقبل التأجيل(٩)

إن مظهر الفرار العشوائي الذي ارتبط بهجرة الأعراب المصرية إلى السودان كان طبيعيا أن يملي على تكوينهم القبلي البديل ببلاد النوبة وإلى الجنوب منها نموذجا جديدا في شكله ومسمياته، ولكنه قديم في أساليب صياغته. فالأنساب العربية لم تكن يوما هياكل صلبة لا تقبل التطويع ألبتّة (١٠) بل ربما نحسن ملاحظة تلك المرونة في الأنساب العربية إذا مانظرنا إلى الصياغة المتجددة للأنساب على أنها أداة (ديناميكية) تهدف للإفصاح عن اتجاهات العصبية القبلية، التي لا تنظر غالبا للروابط العرقية إلا في إطار المصالح المشتركة للجماعات السكانية المعنية. وهذا لا ينفي كون العصبية القبلية إنما تميل في أغلب الأحول نحو الروابط الكلية للجماعات السكانية في صورة من الإدعاءات العرقية التي لا تقبل الشك، من زاوية نظر أصحابها. وهكذا كلما نقلت البيئات الطبيعية والاجتماعية فروع القبيلة التي نبحث في أنسابها من واقع إلى واقع مغاير، حق لنا أن نتوقع منهم المزيد من الاختلافات في تصوراتهم لأنسابهم.

كان النموذج القديم لاستمرار إعادة صياغة الأنساب العربية راكزا على شقين من العصبية هما: العصبية الأصلية، والعصبية الطارئة. فالعصبية

الأصلية تقوم على علاقات القربى والأرحام، والعصبية الطارئة تقوم على نتائج الاستلحاق القبلي، التي تتخذ أشكالا عدة، منها الولاء والجوار والاستعباد.[11] وعلى هدي من هذا النموذج يعبّر يوسف فضل حسن عما حصل للعربان بعد وصولهم إلى السودان. فالتكوين القبلي للأعراب ينفتح ويتوسع بتأثير من اصطناع التحالفات الجديدة، وانضمام أعضاء جدد من القبائل المغايرة لهم، والأخذ باسم قبلي جديد، وأحيانا بمجرد تغيير الأوطان. والنتيجة هي تضخم بعض الأسماء تضخما هائلا، مثلما حدث لجُهينة غرب وادي النيل، وتلاشي أسماء معينة مثل ربيعة وبني جُعد الذين كانوا بالصعيد وشمال السودان واستمرار أسماء أخرى لمدد أطول، مثلما حصل لَفَزَارة كُردفان ودارفور[12]، ولبني هَلَبا الجُذاميين وبني عَطية..

وقد نخلص إلى أن الاندماجات القبلية، التي صحبت الهجرات العربية إلى بلاد السودان الشرقي والأوسط، كانت قد تأسست على هياكل تشكلت بأدوات تقليدية، ولكن على نهج مبتدع. وظاهر هذا النهج هو الأبنية المتخيلة للعلاقة بين جد الفرع القبلي المستلحق ـ بفتح الحاء ـ وبين الجد الأكبر للمجموعة التي استلحقتهم. أما لب المنهج فهو مبدأ القبول بالتحالف الجديد على أنه واقع قبلي مستجد، له التزاماته ومغرياته..

يكاد المؤرخون المحدثون يتفقون على أن طوائف ضخمة من الأعراب، لابد أن تكون قد سلكت الطريق المؤدي من صعيد مصر إلى شمال كُردفان ودارفور، متابعين للنيل أو محاذين له، وموغلين في الصحراء الغربية. ثم إنهم توزعوا على مسارب الأودية الغربية التي تصب في النيل، مثل وادي المَلِك، ووادي المُقَدَّم، النازلين من أعالي كُردفان ودارفور. وبعضها تفرق به السبل من هناك، حتى أوصلتهم إلى شمال تشاد[13] لكن هؤلاء المؤرخين لم يتفقوا حول

المزاعم القائلة بدخـول قطاعات من الأعراب إلى بلاد السودان الأوسـط، عبر الصحراء الليبية والجزائرية، قادمين من شمال أفريقية.

ماكمايكل كانت له نبرة موافقـة أحيانا لفكرة عبورهم الصحراء الكبرى، ومخالفـة في أحايين أخرى لذات الرأي. فهـو يؤكد أن بني عُقبـة سكنوا يوما بشمال أفريقـية، وبعدها ذهبوا جنوبا من طرابلس الغرب حتـى اختلط بعضهم بالفَلاّتة [١٤] ويبدو أن ماكمايل يتـأثر هنا بما ينشره الفَلاّتة (أو الفُلاني) عن أن جدهم هـو عُقبـة بن نافع[١٥]. وقد لا يلاحـظ ماكمـايكل، أولا يهتـم بأمر التواطؤ الاسمي الوارد في عُقبة. وفي موضـع ثان يشير ماكمايكل إلى مايورده كل من الحسن ابن الوزان (ت.ح٩٥٧هـ/ ١٥٥٠م) والباحث الفـرنسي مارمول (ت.ح ١٥٢٠م) عـن أن بني عُـقبـة يمثلون فرعـا مـن بني هلال. فبـتلك الصفة يجدهم مارمـول بالجـزائر في القـرن السـادس عشـر الميـلادي، بينمـا يذهـب الحسـن بن الـوزان إلى وجودهم فـي تونـس في القـرن نفسـه[١٦]

ثم تدفع قضية بني عَطية ماكمايكل مرة أخرى باتجاه مساندة فكرة دخول الأعراب إلى بلاد السودان الأوسط عبر الصحراء الليبية أو الجزائرية. فبنو عَطية هؤلاء كـانوا أيضـا مع بني هلال ضـمن فـرع الأثبـج، عندمـا انساح ذلك التجمع الهلالي في الـقرن الخامس الهجري / الحادي عشـر الميلادي من مصر باتجاه المغرب. هكذا تقدم في إجمال ابن خلدون لتكوين هذه الأعراب. ويجد ماكمايكل عـند ابن خلدون أن بني عَطية المذكورين استقروا بجـهات قسطنطينة في الجزائر. ثم إنهم ضعفوا من بعد حتى ضاع ذكرهم. وبهذا الضياع الاسمي لبني عَطية يتعلق مـاكمايكل ؛ ليضع احتمالا مـفاده أنهم ربما هاجروا إلى بلاد السودان[١٧].

ومع هذا فإن ماكـمايل كما يلاحظ محـمد عوض محمـد يناقض نفسه

تماما في هذا الشأن عن عبور الأعراب للصحراء الكبرى[١٨]. فماكمايكل يؤكد مرة ألا مجال للشك في أن أعدادا كبيرة من الأعراب قد اندفعت جنوبا من تونس والجزائر ومراكش إلى أواسط بلاد السودان، في القرون التالية للانسياح الهلالي في القرن الحادي عشر الميلادي[١٩]. ومع ذلك فاتجاه نقاش ماكمايكل يقوده عموما إلى تفضيل الرأي المعاكس القائل بأن مزاعم الأعراب الحاليين في بلاد السودان الأوسط عن أن أصولهم القبلية قد جاءت من شمال إفريقية إنما نتجت عن تأثر ثقافي. ولأجل التمسك بهذا الرأي يتعلق ماكمايكل بعبارة ابن خلدون التي تشير إلى تكاثر جُهينة ببلاد النُوبة والحبشة، في النصف الأول من القرن الرابع عشر الميلادي. وكذلك فإن أقاويل الرحالة الأجانب عن أعراب بلاد السودان الأوسط، وعاداتهم وإفادتهم الدائرة حول قدومهم أصلا من الشرق، تعد عند ماكمايكل دلائل تقوى وتدعم رأيه عن دخول كل هذه الأعراب السودانية عن طريق البحر الأحمر، أو على الطريق النيلي[٢٠]. ويعد هذا تعجلاً مربكاً من ماكمايكل، فأعراب إفريقية أجمعون، مهما داروا في اتجاهاتها، سيقولون في النهاية بمنبعهم المشرقي لأن أجدادهم الأوائل إنما يجيئون قطعا من بلاد العرب.

لعبدالمجيد عابدين رأي صريح حول جدوى القول بأن الأعراب سلكوا هذا الدرب الصحراوي المؤدي من شمال إفريقية إلى بلاد السودان الأوسط. ويتفق معه محمد عوض محمد حول مبررات القول بأن قطاعات من العربان كانت قد قدمت إلى المناطق جنوبي الصحراء الكبرى، عبر المفازات الليبية والجزائرية [٢١]. لكن يوسف فضل يذهب إلى استبعاد هذا الاحتمال الأخير مع الاحتفاظ لنقاشه بشيء من الحذر. ففي استعراضه لعلاقة بني عَطية مع الأثبج وبني هلال كما ترد عند ابن خلدون يلمّح يوسف فضل إلى مواقف

رأيه يأتي على هيئة الاحتجاج ضد بعض الاحتمالات التي وردت لديهم. فيوسف فضل يكتب: "إن الإيحاء بأن بعض بني عَطية قد جاءوا مباشرة عبر الصحراء من قسطنطينة يبدو غير معقول، وذلك على ضوء من انعدام الماء وندرة الكلأ"[٢٢].

مثل هذا التسبيب، عند يوسف فضل، يضع رأيا قاطعا في أمر جسيم، قد يحمل في رأي الكثيرين النفي الكلي لافتراضات هجرات الأعراب على الطرق الصحراوية بين شمال إفريقية وبلاد السودان، وذلك إذا ما توفرت له الثوابت التاريخية. ويُلقي هذا الموقف من يوسف فضل بعبئ ضخم على شواهد الآراء المخالفة التي تنظر بجسامة إلى جدوى القول بالهجرات الأعرابية إلى بلاد السودان الأوسط عبر الصحراء الكبرى.

يأتي حذر يوسف فضل في قوله الثاني عند تلخيصه للموقف الأكاديمي حتى عام ١٩٦٧م من معضلة هجرة أسلاف البقارة إلى بلاد السودان الأوسط، لكنه يصف ذلك الموقف في النهاية بأنه قابل للنقاش. ثم يستعرض يوسف فضل وجهات نظر ماكمايكل حول طريق النيل، وطريق شمال أفريقية عبر بلاد البَرنو وتَشاد ووَدّاي جنوبي الصحاري. هنا ينفي يوسف فضل وجود أي دليل على أن أجداد البَقّارة قد جاءوا من الشرق، عابرين النيلين الأزرق والأبيض نحو الغرب. وفيما يخص قدوم أجداد البَقّارة من تونس وليبيا عبر الصحراء الكبرى يوافق يوسف فضل، على أن بعض العرب، والبعض من البربر المستعربين، قد اخترقوا ذلك الدرب إلى فِزان وتَشاد، لكنه يقيد هؤلاء بالقدوم لأجل التجارة. وهذه الحيطة من يوسف فضل، إذا أحسنا فهمه، يحمل توجيهين أساسين هما: أولا، الشك من جانب يوسف فضل في كثرة العربان القادمين على هذا السبيل، والإيعاز بأنهم لم يكونوا أعرابا بقدر ماكانوا بربرا

القادمين على هذا السبيل، والإيعاز بأنهم لم يكونوا أعرابا بقدر ماكانوا بربرا مستعربين. والتوجيه الثاني، هو أنهم لم يكونوا بدوا مرتحلين بسوائمهم على تلك المسالك في هجرة نهائية المقصد(٢٣).

وهكذا تنشأ حاجة ماسة لمناقشة مصادرنا التي أوضحناها في أول هذا الفصل، أي التي اعتمدنا عليها بعد توقف الوثائق العربية التقليدية عن إمدادنا بمعلومات عن تحركات الأعراب. نفعل ذلك بحثا عن تأكيد مؤسس، أو إضعاف كلي لقوة هذه الاحتمالات المقدمة من يوسف فضل. والسبب واضح وبسيط ؛ فاستحالة عبور الأعراب البدو للصحراء الليبية والجزائرية قادمين من بَرقة وفزان وقسطنطينة، وكذلك القول إنهم كانوا قلة اشتغلت بالتجارة لا بالرَعي، لا يتركان لنا إلا نهر النيل ممراً وحيداً لانحدار كل عربان بلاد السودان الشرقي والأوسط، أبّالة وبَقّارة ومستقرين، باتجاه أوطانهم الحالية. وهذا التضييق سيكون له مفعول سالب على الكثير من شواهد المشافهة والملاحظة التي نلقاها في مصادرنا الإضافية، زيادة على الوثائق التي تحبذ توسيع دائرة النقاش حول مسالك الاتصال السلالي المباشر، بين الأعراب الحالية في الجزء الشمالي من إفريقية، وأبناء عمومتهم في بلاد السودان الشرقي والأوسط.

الذي يبدو منطقيا هو أن تَتَّبع طرق القوافل التجارية مساربَ الارتحال البدوي التي خبرت المظاهر الجغرافية العازلة بين منطقتين متباعدتين. فالرواد من الرعاة يكتشفون تدريجيا الأشكال الطبوغرافية للأرض الجديدة وإمكاناتها، وماتتبعها من ظواهر مناخية، الشيء الذي يؤدي إلى زيادة المعرفة وترتيبها لديهم بالمناطق الهامشية من الوطن الدائم التوسع، ثم ترسيخ تلك المعرفة بتكرار الطروق لتلك المناطق الهامشية، في رحلات الرعي وجلب الضالة من السوائم والصيد. ولا يستبعد عندئذ أن مايحتاجه دليل القافلة، أو خبير

الجيوش الغازية من معـرفة بالمكونات الطبيعية للبيئـة التي يطرقانها جديدا، أي معـارف مثل: أنواع الـتربة، وأوضاع الـنجوم، وحركـات الطير، واتجـاهات الرياح، ودرجات الحرارة، ومظان الماء والكلأ، كلها إنما يستفيدها خبير الجيش أو القـوافل أسـاسـا من مـدارك هؤلاء الرعـاة البدو. وهـكذا نخلص إلى أن التجارة هي التي اتبعت البداوة، ولا يعـقل العكس كما يوحي أصحاب نظرية التلاقي الثقافي بين شمال الصحراء الكبرى وجنوبها عبر التجار المستعربين.

كذلـك فإن الصـحراء الكبـرى، على العكس مما يرى البعض، كـانت وظلت مفتوحة الآفاق لسكانها منذ القدم، ولم تمثل مانعا للهجرات أو الأسفار والغزوات عبرها، إلا في مناطق معينة حجرتها أشد الموانع الطبيعية بأسا. حتى تلك المناطق، لم تكن لتمنع الحركة عبرها منعا نهائيا، طالما تتحاشى التحركات الذاهبة والآتيـة عبرها أشد الموانع الطبـيعيـة الموزعة هنالك مـثل سافـيات الرمـال[٢٤] فالجرمـانتيون الليبيـون الذين انتعشت حضارتهـم منذ القرن الثالث قبل المـيلاد، عرفـوا الطرق المؤدية إلى مناطق السـافانا الأفـريقيـة مثل النيـجر وتشاد، وكـانت لهم ثلاثة طرق عـابرة للصحراء الـكبرى[٢٥]. وهنالك دليل قوي على أن الجمل الذي دخل إلى أفريقيـة غرب نهر النيل في القرن الخامس قبل الميـلاد، انتشر اسـتعمـاله تدريجيا لدى القـبائل البربـرية من لَواته ومَزاته وهَوارة وطَوارق وغيرها، ثم تفرق به البـربر في نواحي الصحراء الكبري بداوة وأسفارا[٢٦].

أما في الجزء الشرقي من الصحراء الكبرى فإن التقارب النسبي لعيون الماء المعروفة أو السـهلة الإيجاد، كما في قنن الجبال وعـيونها، وشيء من المطر في الواحات والمرتفعات الصخرية الضخمة، كل هذه أوجدت مناخا مناسبا للبداوة الرعـوية الجادة، لـم ينقطع استـغـلاله منذ أقـدم العصـور. لهـذا يرى بعض

المؤرخين أن التَبو أو القُرعان[٢٧] ظلوا ـ كما يقول هرمان كيز ـ يحركون قطعانهم بانتظام من مراعي ومساقي مرتفعات التِبستِي الواقعة بين فِزان وتشاد، إلى الواحات الشرقية المتاخمة لحدود مصر والسودان وليبيا، مثل الكفَرة والعُونيات والجِلف الكبير وجبل أركنو، وذلك منذ عهود قديمة حتى عام ١٩٣٩م[٢٨] ويتخذ المؤرخون ذلك دليلا على أن رعاة البقر القدامى من الذين رسموا حيواناتهم بكهوف تلك المرتفعات منذ ماقبل التاريخ، ماهم إلا الأسلاف المهنيّون للبَقّارة القُرعان والتَبو في هضبة التِبستِي، وغيرهم من السلالات المتأخرة ببلاد السودان كالأمبررو من الفُلاني وأعراب البَقّارة[٢٩]. لأجل هذه المميزات يصف أولئك المؤرخون الواحات الليبية بأنها كانت دائما مناطق تجميع وعبور للأجناس القادمة من كل الجهات[٣٠].

هذه المعلومات الأخيرة قمينة باستبعاد ماذهب إليه يوسف فضل في رفضه لفكرة هجرة أسلاف البَقّارة عبر الصحراء الكبرى بسوائمهم، اعتمادا منه على مظنة افتقاد الماء والكلأ. هذا إلى جانب أن عبدالمجيد عابدين يجد عند الإداري البريطاني رتشموند پالمر أن بدوا من الجَرمانتيين الليبيين كانوا يسكنون في النواحي الجنوبية من الصحراء الكبرى، مباعدين عن عاصمتهم جَرمة، وأن مساكنهم امتدت من واحة العُوينات في زاوية الحدود بين ليبيا ومصر والسودان، حتى وصلوا إلى تشاد حيث استقرت بعض جماعاتهم في هضبة التِبستِي وفي كانم[٣١] وهؤلاء هم خليط من الجَرمانتيين والتَبو الذين عُرفوا في بلاد السودان الشرقي والأوسط باسم القُرعان[٣٢]. فإذا داومت هذه السلالات الصحراوية من القدم على التجوال عبر الصحراء الكبرى، لم يَعُدْ من المستحيل في شيء أن يعبر الأعراب البدو تلك المفارات قادمين جنوبا..

إن (التأقلم) المستمر على التغيرات الجغرافية والمناخية يبدو سمة واضحة

في البداوة القـائمة على الجولان بالـسوائم. والسبب في ذلك هو أن تحـركات هذا الجولان غالبا ما تكون ملزمة للبدو بتحمل كل الصعاب المضمنة فيه، سواء أكان ذلك من إمحال أم لتسلط حـاكم غليظ باطش أم لمجاعات وأوبئة طارئة، أم لإغراءات من أقـارب سبـقوا إلى البـلاد الرخيـة المرعة، وافـتقـدوا فيـها عصبتهم. ولهذا فإن موجات الجفاف المتوالية بالصحاري الإفريقية الشمالية منذ القرن الميـلادي الرابع[٣٣] مـتكررة حتـى الحاضـر، لم تمنع البـدو من طروق الصحراء جنوبا، هذا إذا مـا أخذنا دليلا من حالة القُرعان والتّبو الذين صور هيرمـان كيز إلى عام ١٩٣٩م نشـاطهم الرعوي بين الواحات الليـبية الشرقـية وأواسط الصحراء الكبرى على هيئة المداومة التاريخية.

ولعل القـراءة الأجدى لما نواجـه من دلائل إيجابيـة عن دور الصـحراء الليبية والجزائريـة في نقل العربان إلى بلاد السودان الأوسط والشرقي، هي أن نفترض كـون أولئك العربان لابد أن يستفـيدوا تماما من الخبرة الرعـوية للبربر وأقاربهم الجَرمانتـيين والتّبو والقُرعان، الذين خالطوهم تدريجيـا بإفريقية، في منطقة الساحل الصحراوي وفي جفاف الصحاري خاصة بعد الانسياح العرباني الكبيـر نحو المغرب، في الـقرن الحادي عـشر الميلادي، ومـا أعقبـه من تشبع سكاني هنالك، واضطرابات سياسية طاردة[٣٤].

إن أسطورة انتساب الـفُلاني إلى عُقبة بن نافع، قـد تنشأ من توغل هذا القائد العـربي في الصحراء الإفـريقية حـتى وصل حوالي ٤٩هـ / ٦٦٩م إلى كَوار وفـتح حصونها. ومن هنـا يصدر قول للمسلمـين في جمهورية النّيـجر اليـوم، بأن عُـقـبـة بن نافع قـد لحق إلى بـلادهم، وأنه خـاض في نهـرهم بفرسه[٣٥] ــ وعن رتشموند پالمر يأخذ بشير إبراهيم بشير معلومة تقول:

إن التّبو يحكون في رواياتهم الشـعبية أن هجرة عربيـة كبرى طالعة من فـزان، كـانت قـد جـاءت إلى بلادهم حـوالي ١٨٤هـ/ ٨٠٠م، وأن هؤلاء

المهاجرين أسسوا في بلاد التَبو مدن جَادو وسيقديم ودَركو وبَلما[٣٦]. ونحن نعرف أن اكتساح الأعراب الهلالية لشَمال أفريقية في القرن الهجري الخامس / الحادي عشر الميلادي لم ينته عند تونس بل سرعان ماتوسعت فروعهم في الديار، خلال القرون الثلاثة التالية التي تدرك أخبارها عصر ابن خلدون. فالقرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي شهد هذه القبائل وهي تتنازع النفوذ بجانب الحكام المحليين من بَرقة شرقا وعبر طرابلس الغرب والزَاب أو ما يسمى بالمغرب الأوسط، حتى مراكش في المغرب الأقصى.

نستطيع، بشيء من التحفظ في حساباتنا، أن نضع ثلاثة احتمالات لانسياح العربان من مصر والمغربين الأوسط والأقصى إلى بلاد السودان الوسيط. فالاحتمال **الأول**: هو أن القبائل والبطون والأفخاذ التي نجد أسماءها بين عرب بلاد السودان الأوسط حاليا، تكون قد دخلت إلى هذه الديار تدريجيا منذ القرن التاسع الميلادي حتى التاسع عشر الميلادي، وذلك عن طريق اتباعها لنهر النيل جنوبا إلى دُنقلا، ثم مفارقته باتجاه الغرب على مسالك الأودية المنصبة من كُردفان ودارفور. وهذا يعني أن وجود التشابه الاسمي بين قبائل وأفرع معينة في أعراب المغربين الأوسط والأقصى، وبين قبائل وأفرع مماثلة لها ببلاد السودان الأوسط والشرقي قد يفيد في الدلالة على أن جذوع القبائل العربية في عهود تدفقها، خارجة من مصر، انشقت إلى كتلتين. فواحدة ذهبت جنوبا إلى النيل، ثم غربت فيما يظهر، والأخرى سلكت طريق المغرب العربي فلحقت بأوسطه وأقصاه.

والاحتمال **الثاني**: هو أن الفروع القبلية الأعرابية التي نجد لها متشابهات اسمية بين المغربين الأوسط والأقصى، وبين بلاد السودان الشرقي والأوسط كانت قد عادت من المغرب إلى المشرق على الطريق الساحلي حتى بلغت مصر في أزمان متباعدة بعد القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي. وعودة

قبائل السَعَادي وأولاد على، كما سنرى، من لـيبيا إلى مصر، دليل قائم على هذا النوع من التشريق أو الترحال المعاكس للهجرات الأولى.

والاحتمال الأخير: هو أن بعض البطون والأفخاذ القـبلية الأعرابية، لم تتوقف عن التسلل عـبر عوائق الصحراء الإفريقيـة الكبرى إلى بلاد السودان، منذ القرن التـاسع حتى التاسع عـشر الميلادي، وأنها قـد استطاعت أن تندرج بسهولة وسط من سبقـهم من الأعراب في بلاد السودان، وذلك طلبا للمنعة، وتجنبا للكوارث القتـالية فيما بينها، أو فيـما بينهم وبين أهل البلاد الأصليين، وأيضا ابتعادا عن الضعف أمام سطوة الحكام المحليين.

ولنا اعتراضات على جدوى القول بالاحتمالين الأولين. فأولهما: يجعل ما يسمى بالتأثيرات الثـقافية بين شمال أفريقية وبلاد السـودان، عبر الصحراء، والتي يحل بها كل من ماكـمايكل ويوسف فضل، معضلة ادعـاء بعض البَقّارة إلى اليـوم، القدوم مـن شمـال إفريقـيـة، يجعـل الافتـراض الأول من تلك التأثيرات الثقافية، مجرد حكايات تعلمها هؤلاء الأعراب السودانيون من التجار والحجـيج والبربر المستعـربين المتحركين على طرق القـوافل بين شمال إفريقـية وبلاد السودان[٣٧]. وهذا التـعليل في رأينا لا يكفي لشـرح تلك الظاهرة، أو نفي ذلك الادعاء في حـجمـه وجدية القول به. كـذلك يتمسـك بعض علماء التاريخ والأنساب مثل مـحمد عوض محمد وعبـدالمجيد عابدين وإبراهيم على طرخان بما يعارض هذا الاحـتمال، ولهم دلائلهم القوية على تمسكهم بحقـيقة نقلة الأعراب عبر الصحراء الكبرى إلى بلاد السودان[٣٨].

وبالمثل فإن التعليل الثقـافي يفشل في تفسير ظاهرة المتشابهـات الاسمية عند بعض القبـائل، التي أثبت الرحالة والمؤرخون المحدثون هجـرات قطاعات منها حتى عهد قـريب عبر الصحراء الكبرى مثل أولاد سليـمان. أما اعتراضنا على الاحتمـال الثاني فيستند أيضاً إلـى الحجج السالفة مع إضافة حـجة اللغة

إليهـا. فإذا فرضنا أن بعض البطون والأفخـاذ قد عادت إلى مصـر من المغرب الأقصى، ثم سارت جنوبا إلى بلاد السودان، كانت تلك العـودة شرقا، قمينة بإحـداث تبـدل في اللهـجة التي تـعلمهـا بعض هؤلاء الأعـراب في المغـرب الأقصى، ولا يـوجد هذا في مصـر. لكننا مع ذلك نجـد شذرات من اللهـجة المغربية في لغة أعراب بلاد السودان الأوسط. كما سنوضح في الفصل الرابع، ولا يوجد مـثلها بين أعراب مصـر. وكان الأولى بالذين عبروا من مـصر إلى بلاد السودان، حسب ذلك الاحتمال الثالث، أن تتأثر لهجة باديتهم بما يلاحظ عند البدو المصريين اليوم. أو تنتفي عندهم النبرة المغاربية.

لا يلزمنا هنا أن نفصـل النمط (السوسيولـوجي) الذي تصور به البطون والأفخاذ القبليـة الأعرابية، قبولها بالاندراج في الكيـان الأقوى والأسبق طلبا للنفـوذ بين بدو المنطقة التـي يحلون بها أخـيرا، أو وسط الجـماعـات القبليـة المفضلة دينيا أو ثقافيا بالبلاد الجديدة، كـما لاحظنا في مسألة العَركيين بالفصل الثانـي. . وعلى صعيـد علم الأنساب يضـع يوسف فضل حسـن ذلك الأمر ببساطة فيقول:

" كما إن حياة البـداوة التي تعيشها هذه القبائل تفرض عـليها التجوال والترحال، ويؤدي ذلك كله إلى تغيـير في الأسماء الأساسية نتيـجة للمصاهرة والتحالف، وربما انـتسبت مجمـوعات مستضـعفة إلى أخرى أقـوى منها شأنا وأعز جانبا، وربما مالت بعض المجمـوعات إلى تفضيل نسب صريح على آخر مغـمور. وعليـه فإن أشجـار النسب ليست سـوى مؤشـرات لما تعتـقده تلك القبائل، وربما كان فيها كثير من الصواب " (٤٠).

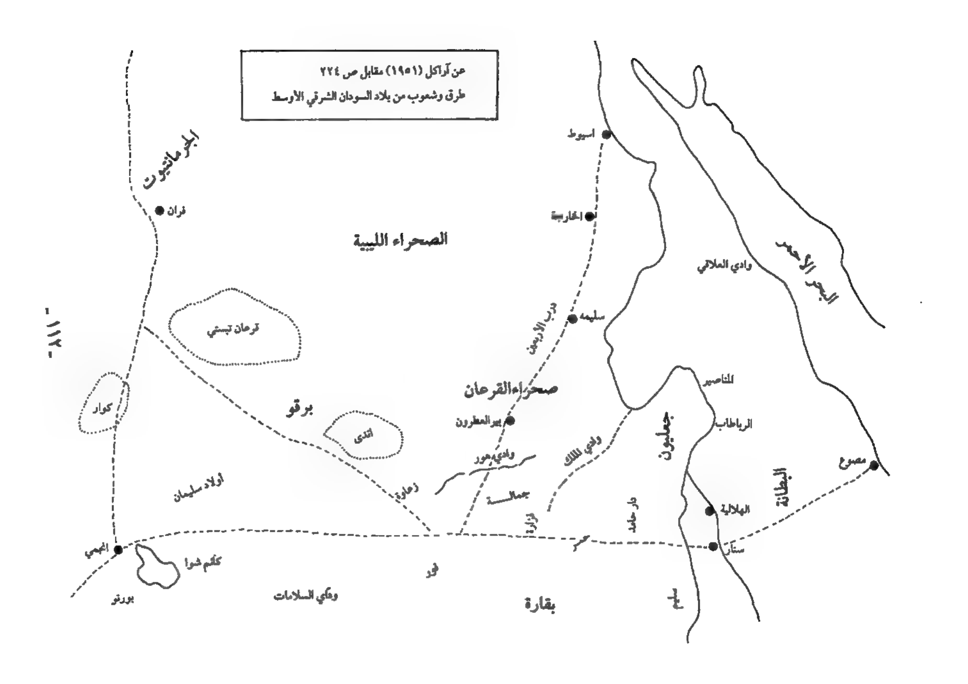
من الطبيعي عـندئذ أن نعي كيف تحرص تلك البطون والأفخـاذ القادمة مؤخـرا، وهي تندرج في القبـائل التي سبقـتها إلى المنـطقة، على الاحتـفاظ بأسمائها القبلية الأولى، لكن على أنها فرع مندس وسط القبيلة الجديدة. وهذا

يعني أن الفروع الداخلة في القبيلة الراسخة الأقدام بالأرض الجديدة غالبا ما تنتهج أحد السبيلين، فأما أن تحتفظ باسم القبيلة الأم حيث تجيء فتقول مثلا، والأمثلة هنا سودانية، نحن كِنانة ولكننا صرنا أو نسير الآن مع الكَبابيش. والخيار الآخر هو أن تتمسك تلك الفروع بأسماء أجدادها التي لا تبارح ذاكرتها فهي تنتسب إليهم على الدوام، وتقول مثلا: نحن سراجاب، ولكننا كبابيش الآن. فإذا ما استخبرهم مستخبر عن أصولهم قالوا: إن جدهم المدعو إديس سُراج كان من كِنانة، وانحار إلي الكَبابيش[٤١] وهذا لا يمنع بالطبع أن يتم تلفيق داخل الوضع الجديد، تعقد بواسطته علاقة أبوية بين جد الفرع المستلحَق ـ بفتح الحاء ـ وبين الجد الأكبر للجماعة التي تستلحقهم ؛ بحيث تكون أداة الربط فيها بضعة أسماء وهمية، ووضعها تحت نعت (الجد الإسمي) للقبيلة. والمثالان المعبران بوضوح عن هذا الأمر في القبائل السودانية هما اجتماع دعاوي الفروع المختلفة لتجمع الكَبابيش عند جدهم المزعوم (كَبش). وأما لدى قبائل البَقّارة فهنالك اتخاذهم لعبدالله الجهني (جدا) يجمعون عليه كل جُهينة غرب وادي النيل، وعبدالله الجهني هذا لا ينتمي إلى جُهينة مطلقا[٤٢]. وهكذا يصير أمثال (كَبش) الكَبابيش و(الجهني) عند البَقّارة، مجرد وسائط تقليدية صيغت بها عمليات تجميع الفروع المتشاكلة من قبائل الأعراب البدو، في كيانات جديدة منيعة تتناسب مع تحديات الديار التي استوطنوها جنوبي الصحاري الإفريقية.

الانسياح الكبير نحو الجنوب الشرقي

يؤسس هذا القسم على حجج التشابهات الاسمية بين فروع القبيلة الموزعة كما سنرى بين شمال إفريقية وبلاد السودان الأوسط كما ترد في مواد التراث الشفهي، وعلى ملاحظات الرحالة، ودراسات المؤرخين المحدثين، وكل الدلائل التي تواتينا من لغات وماديات. وسنعتمد في دراسة تلك الملامح على عشر قبائل عربية بدوية من الديار الواقعة جنوب الصحراء الإفريقية الكبرى، هي: العَلاونة والمحَاميد، وأولاد سليمان، وأولاد علي، وأولاد حُميد، والشاوية، وبنو عُقبة وبنو عَطية، والمعقل، وفَزارة. وسيتم تدريجيا، على مدار هذا الفصل، والذي يليه، تأكيد لنقاشنا عن وجود العلاقة السلالية بين هذه القبائل، وبين بني هلال وبني سُليم وأحلافهم، الذين عرّف بهم ابن خلدون حين ما انطلقوا من مصر إلى المغرب، والعلاقة إما علاقة نسب، أو حِلْف، أو جوار أو مرافقة.

هذه التجمعات القبلية العريضة التي اخترناها، لا يزال أغلبها يمارس الترحال الرعوي، وبشكل واضح، في شمال جمهورية تشاد ووسطها وفي إقليمي كُردفان ودارفور المكونين لقطاع الغرب من الجمهورية السودانية. هنا وصل أجدادهم منذ عهود مبكرة. ويبدو أن هذه المناطق الشاسعة، والتي كانت حتى أوائل السبعينات من القرن العشرين ممرعة، من السافانا الإفريقية، قد أشبهت عند أولئك النازحين ماكان في ذاكرتهم الجماعية، عن تلك المشاتي والمصايف بجزيرتهم. فالنجاد نجادها، والنفود نفودها، والسراة والدهناء كالسراة والدهناء هنالك والبطحاء هي البطحاء كما ببلاد العرب. وهكذا بقوا في هذه الأرض الجديدة من بلاد السودان الآن لستة قرون، ولم يتقدموا منها في إفريقية شبه الاستوائية إلا بعد القرن السادس عشر، حينما هجر بعضهم


عن آركل (١٩٥١) مقابل ص ٢٢٤
طرق وشعوب من بلاد السودان الشرقي الأوسط
البحر الأحمر
وادي العلاقي
اسيوط
الخارجة
سليمه
درب الأربعين
الصحراء الليبية
إجرماتيوت
فزان
قرعان تيبستي
صحراء القرعان
بير العطرون
برقو
كوار
أندي
وادي هور
وادي الملك
جمالـــة
زغاوة
أولاد سليمان
المناصير
الرباطاب
جعليون
البطانة
مصوع
الهلالية
سنار
دار حامد
كبابيش
كانم شوا
النجمي
فور
بقارة
وكاي السلامات
بورنو
سلم

من الموغلين نحو الجنوب السعي بالإبل، وربّوا الأبقار. فتـوغلوا بها بعيدا نحو خط الاستواء حتى لحقوا بإفريقية الوسطى.

ولنجعل من أبجـدياتنا هنا أن الاختلافـات الاسميـة الطفيفـة مثل هلال وهلالة والهلالية، وكذلك صيغ النسبة البادئة بمثل: أولاد، أو بني، أو ذو، أو عيال، أو ناس كذا، لا تسوق إلى عرقلة نقاشنا ؛ لتماثل الفروع القبلية الموزعة على جانبي الصحراء الكبرى. فهذه الصيغ على الرغم من تنوع مداخلها، تظل في نظرنا مجـرد طبعات وتلوينات مـحلية، يتلبسـها الاسم القبلي في انتـقاله الثقافي، من بلد إلى بلد مغاير.

العلاونـــة :

يوجد العَـلاونة بطونا في أربع قبـائل سودانية هي: المَعـالية [٤٣]، وبنو هَلبا[٤٤]، والكَبابيش[٤٥]، وكِنانة[٤٦]. وبينما لانكاد نميز الفـردية القبلية لهذه البطون في اندمـاجهـا وسط المَعاليـة والكَبابيش وكِنانة، إلا أن البطـن الموجود ضمن بني هَلبـا استطاع أن ينشق، أو يبقى بمعـزل عن القبيلة الأم، ويتـخذ له دارا منفـردة في دارفور. فبـنو هَلبا الذين يتـوزعون عـموما بين وسـط تشاد، وجنوب دارفـور، يجعلون مـركـزهم في دارفور، عند بـلدة عِد الغَنم حـيث رئاستهم تاريـخيا، كما يتـوزعون بجنوب غرب جبل مرّة. لـكن فرع العَلاونة الذي جاء مع بني هَلبا من تشاد إلى دارفور، انفرد على أنه قبيلة تُعرف لذاتها، وتسكن مابين الفَاشر العـاصمة التاريخية لدارفور، وبين جـبل مَرّة وجبل حِريز جنوب الفَـاشر[٤٧]. في هذا المثلث بوسط دارفـور، يحدّ ديار العَلاونة شـرقا مجرى وادي الكُوع، ويتباعدون عن القبيلة الجامعة لبني هَلبا بأكثر من أربعمائة كيلومتر على التقريب.

وينقل لنا محمد عزة دروزة عن نعوم شـقير في كتابه عن أعراب سيـناء

أن لمزَينة، وهي قبيلة مُضرية، فرعاً في سيناء يسمون العَلاونة[٤٨]. ثم ينقل دروزة عن ابن خلدون أن لذياب بن سُلَيم بطنا تمتد ديارهم بين بَرقة وقابس وطرابلس الغرب وفيهم العَلاونة[٤٩]. وعن المدني في تاريخ الجزائر ينقل دروزة أن لفرع هبيب من بني سُلَيم بأرض الجزائر بطنا يسمون العَلاونة[٥٠]. أما في ليبيا الحالية فيوجد بطن العَلاونة ضمن فرع لبيد من بني سُلَيم ويقيمون شرقي السَلوم وفي بَرقة[٥١]. ولما كنا نقول باحتمال دخول البعض من تجمع فَزَارة وجُهينة؛ حيث يندرج الآن من الأعراب السودانية المَعالية وبني هَلبا والكَبابيش، حسب توزيعاتهم المحلية بغرب وادي النيل، لما كنا نقول باحتمال دخول بعضهم إلى بلاد السودان الأوسط من الشمال الشرقي، متابعين للنيل فلربما تكون هذه التجمعات قد جاءت ومعها جرم من العَلاونة السَلميين. أما أغلب العَلاونة الذين اندرجوا في التجمع الجُهَني والفزاري بكُردفان ودارفور، بل وأولئك الذين أنشأوا لهم دارا وكيانا قبليا قائما بذاته جنوب مدينة الفاشر، فالأقرب لدينا النظر إليهم في إطار الجماعات القادمة من ليبيا والجزائر، عابرين الصحراء الكبرى إلى بلاد السودان، على أنهم فرع من بني هَلبا وحلفائهم، أو من مرافقيهم.

المَحاميد :

ينحصر ذكر المَحاميد بشمال إفريقية في منطقة عريضة، تمتد من الصحراء الغربية بمصر، وحتى الجزائر غربا، وهم يحتلون أيضا قطاعا عريضا من شمال غرب جمهورية تشاد، وشمال غرب دارفور بغرب السودان. والمَحاميد في رأي عدد من النسابين لا ينتمون إلي قبائل السَعادي، ولا إلى أولاد علي، ولا إلى المرابطين، وهي القبائل المهيمنة بالصحراء الغربية لمصر، وفي بَرقة، وإن كان كل هؤلاء ومعهم المَحاميد يجتمعون في الانتساب إلى سُلَيم أو هلال، وتعرف

عنهم عودتهم من المغرب إلى سكنى الصحراء المصرية، مهاجرين شرقا [٥٢].
ويرجع المَحاميد في ليبيا بنسبهم إلى بهنهة بن سُليم وذلك بوقوع ستة أجيال بين جديهم محمود، الذي إليه ينتسبون، وبهنهة بن سُليم [٥٣]. ويشير محمد عزة دروزة. نقلا عن المدني، إلى قبيلة المَحاميد في الجزائر على أنهم بطن من ذياب[٥٤]، وذياب أحد فروع بني سُليم[٥٥]. ومرة أخرى ينقل دروزة عن ابن خلدون، أن المَحاميد وهم من أصل ذياب بن سُليم يسكنون في بلاد نَفوسة وحرب وقابس[٥٦]. ثم نجد عند عبدالله بن محمد التِجاني الرحالة التونسي (ت بعد ٧١٧ هـ/ ١٣١٧م) أن المَحاميد ينشأون من محمود بن طوق بن بقية بن وشاح بن عامر بن جابر بن قائد بن رافع بن ذياب بن ربيعة بن زُغب بن جرو بن مالك بن خفاف بن امرئ القيس ابن بهثة بن سُليم[٥٧]. ويشير حسن حسني عبدالوهاب العلامة التونسي مرتين إلى قبيلة المَحاميد في عصره بتونس. فأولاهما تدل على وجودهم في طرابلس بليبيا على أنهم فرع من بني سُليم[٥٨]. وتدل الإشارة الثانية على وجودهم في عصر حسن حسني، أي في القرن العشرين، بالجنوب التونسي[٥٩]. ويصل المؤرخ الشعبي التشادي إبراهيم صالح بن يونس الحسيني إلى النتيجة نفسها حينما ينسب المَحاميد المعاصرين له، في القرن العشرين، بإقليم بَرنو من شمال تشاد، ويقول إنهم يطلعون من ذياب من بهثة[٦٠] وبهثة من سُليم. ثم يجعل الحسيني منازلهم الأصلية بين طرابلس الغرب وقابس في المغرب الأوسط [٦١]. وسنعود إلى تفصيلات أخرى عن المَحاميد في هذين الفصلين.

العَطاوة وفروعها :

المصادر الشفهية لماكمايكل تجعل المَحاميد فرعا في الرِزيقات، والرِزيقات فرعا في العَطاوة، والعَطاوة فرعا في التجمع الجُهني لغرب النيل الأبيض[٦٢] ومع أننا لا نسعى لإيجاد حل في إطار هذا البحث للجوانب الغامضة في

أصول البَقّارة إلا أن التواطؤ الاسمي بين العَطاوة وبني عَطية، مضافة إليه دلائلنا التي ترجع بالمَحاميد إلى بني سُليم، لابد أن تجبرنا على مناقشة أصل المَحاميد داخل هذه الحدود.

فمن ذلك أن الرواة في دارفور يختلفون حول طرق دخول العَطاوة، وفيهم المَحاميد إلى بلاد السودان الأوسط. فالبعض يقول إنهم جاءوا من الشرق[٦٣] ويظهر أن الكثير من الرواة في دارفور لا يحمل تمييزا واضحا حول اصطلاح (الشرق) أو يبذل جهدا للتمييز بين منبعهم ببلاد العرب، وبين الدرب الذي جاء منه أسلافهم إلى بلاد السودان. وفي هذا الجو نفسه يُلاحظ اضطراب آخر في الاصطلاحات المستعملة لديهم بسودان وادي النيل مثل (الجزيرة) و(المخاضة). ولهذا فهم يقولون إنهم جاءوا من الشرق، وربما عنوا بالشرق قدومهم من الجزيرة العربية، أكثر من تحديدهم للدرب الذي جاءوا عليه إلى بلاد السودان[٦٤]. والدليل على هذا الخلط بين المنبع والدرب لديهم، هو أن تفاصيل معظم هؤلاء الرواة لطرق دخول أجدادهم إلى بلاد السودان، تشمل تحديدات جغرافية معينة ومتكررة، مثل مجيئهم على درب الأربعين، أو على الطريق الصحراوي أو بواحة الكَفرة، أو بجبل العُوينات أو بعيون التمَر القُصار[٦٥]. هنالك خلط آخر في أذهان الرواة بين المعابر الأرضية مثل برزخ السويس والمعابر النهرية مثل (مخاضة أبي زيد)، بالنيل الأبيض، خاصة لدى الرواة الذين تأثرت ثقافاتهم بمنطقة وادي النيل تأثرا مباشرا وعميقا[٦٦]. أما البعض الآخر من الرواة فيذهب إلى التصريح بأن العَطاوة قد دخلوا إلى بلاد السودان الأوسط عبر الطريق الصحراوي القادم من شمال إفريقية، وذلك ضمن الأعراب الجُذامية والفَزَارية والهلالية[٦٧].

بذلك التسلسل الذي يفرضه التراث الشفهي عند بَقّارة دارفور وكُردفان، كما قدمنا نقلا عن ماكمايكل، يدخل تقصينا لأصول المَحاميد والعَطاوة قسرا،

في العلاقات المتداخلة بين بني عُقبة وبني عَطية والرزيقات. وبقدر ما يتجنب ماكمايكل الإمعان في استقراء علاقات التقسيمات الداخلية للبَقّارة، تحت الفروع الثلاثة المعروفة لدى عامة النسابة الشعبيين بغرب وادي النيل، وهي: العَطاوة والرَواشد والحِيماد، فإنه يتوقف طويلا لمراجعة الانتماءات التي تستحق المراقية، في أصول فرع بني عَطية المندرج في الكَبابيش.

والبحث عن بني عَطية بإفريقية غالبا ما يفرض على الباحث التفتيش عن بني عُقبة. ولهذا يتابع ماكمايكل أخبار أولاد عُقبة ـ موافقا لهم ـ في دخولهم لمصر من الجزيرة العربية، وذهابهم حتى طرابلس الغرب، ثم انسياب بعضهم في صفوف الفُلاني، وتسلل البعض الآخر منهم في قبيلة أولاد علي القاطنين بشرقي ليبيا(٦٨). ويجمع ماكمايكل شواهد من جي آي والن وآر إف بيرتن تدله على سكنى بني عُقبة في القرن التاسع عشر بالصحراء السورية، وسيناء، وسواحل خليج العقبة، بل يقول ماكمايكل إنه شخصيا قد التقى بهم في خليج العقبة عام ١٩١٥م.(٦٩)

يأخذ ماكمايكل برأي النسابين الذين يجعلون بني عُقبة فرعا في جُذام، كالمقريزي(٧٠). لكن المقريزي يكاد يوحي بالتناقض حينما يجعل بني عُقبة فرعا كذلك في بني هلال ولا يعلل لذلك(٧١). لكن خلاص ماكمايكل من هذا الازدواج يبدو معقولا. فهو يقول إن ابن خلدون والمقريزي يتفقان على انضمام بني عُقبة الجُذاميين إلى بني هلال وأحلافهم، في الزحف الكبير للتجمع الهلالي نحو المغرب خلال القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي(٧٢).. وبهذا تتسق في رؤية ماكمايكل ملاحظات ابن خلدون عن وجود بني عُقبة وفروعهم بني واصل إلى جوار طرابلس الغرب في القرن الرابع عشر الميلادي(٧٣). هذا بالإضافة لإشارات الحسن بن الوزان الدالة على تفرع بني عُقبة من بني عامر الهلاليين، وتحديده لمنازلهم في القرن السادس

عشـر الميلادي بضواحي مليانة فـي المغرب الأوسط ؛ حيث كانوا مـقربين من الملوك هناك[٧٤].

ثم يتطرق ماكمايكل لبني عَطية الـذين يجمعهم النسب ببني واصل فرع بني عُقـبة السابق ذكرهم، وببـعض البربر في المغرب وذلك على ذمـة كليل. ويحصـر ماكمـايكل اتصال بني عَطيـة منذ بقائهم في الجزيرة الـعربية بجُـهينة وفَـزَارة وبني هلال، كـما يهـتم بالتـشابه الـلافت للنظر بين وسـوم السائمـة المسـتعـملة لدى بني عَطيـة الحجـازيين والوسـوم المستـعمـلة عند العطوية من الكَبابيش[٧٥]. ثم يعثـر ماكـمايكل على أن بني عَطيـة كانوا قـد اندرجوا في الأُثبج الهلاليين خـلال انسياحـهم الكبيـر في القرن الخامس الهـجري. وهذا يوافق في ذهن مـاكمـايكل مـا يرد عند ابن خلدون عن اسـتـقرار بني عَطيـة بالجزائـر حول قسطنـطينة في القرن الرابع عـشر الميـلادي. أما تفاصـيل ذلك الاسـتيطان فنجـده عند أبي عـبدالرحـمن بن عقـيل وعـبدالحليم عـويس في حديثهما عن علاقة أخلاف الأعراب الهلالية بالدول المغاربية:

" ورئاسة أولاد عَطية في أولاد بني مبـارك بن حباس، وكانت لهم تلة بن حلوف من أرض قسطـنطينة، ثم دثروا وتلاشوا وغلبتـهم توبة على تلة ابن حلوف، رحفـوا إليهـا من مواطنهم بطارق مـصقلة بملوكـهم وما إليـها، ثم عجـزوا عن رحلة القفر، وتركوا الإبـل، واتخذوا الشاه والبقـر، وصاروا في عداد القـبائل الغارمة، وربما طالـبهم السلطان بالعسكرة مـعه فيعـينون له نفرا منهم. ورياستـهم في أولاد وشاح بن عَطوة بن عَطيـة بن كمـون بن فرج بن توبة، وفي أولاد مبارك بن عامر بن عَطية بن عَطوة. . . ". [٧٦]

فلما انصرف بنو عَطـية عن بني هلال المغربية وخمـد ذكرهم في المغرب الوسيط، فسّـر ماكمايكل اخـتفاءهم باحتـمال خروجهم جنوبا نحـو الصحراء مـهاجـرين إلى بلاد السودان. ولا يمنع سـبب، عندئذ، أن نتـوقع طلوع اسم

العَطاوة السودانيين من عَطوة أو عَطيـة المغربية هذه أو قرائبهم. كـما أن إتخاذ أولئك الأعراب من بني عَطية على عصر ابن خلدون للبقر والشاة أنعاما، بدلا من الإبل، قـد تكون قرينة عـلى بداية مهنة البَـقّـارة ونمط حيـاتهم في تونس والجزائـر، قبل دخـول أخلافـهم إلى بلاد السودان الشـرقي والأوسط. ثم إن ماكمايكل لا يفـشل في تقدير الرابط الواضح لديه بين عَطوية الكَبابيش، وبين جد العَطاوة البَـقّارة[٧٧]. وهذه القـراءة من ماكـمايكل لأخـبار بني عُـقبـة، وفروعهم بني عَطية، وبني واصل وغيرهم، يمكن إيجاد شواهد لها في المراجع العربية التي عنيت بالأنساب.

لقي نعوم شقـير بني عَطية الجُذامـيين في سيناء عام ١٩٠٧م[٧٨]. وقد لاحظ نعوم شقـير، فيما يورده دروزة، أن فـخذ بني عَطية المساعـيد في سيناء يتفـرعون من بني عُقـبة القادمين مـن بلاد العرب، وأنهم، أي بطون عُقـبة، يجاورون قبيلة التياها التي يـقول شيوخها إن أصلهم من بني هلال[٧٩]. ثم إن المساعيد في رأي العـلامة التونسي حسن حسني عبـدالوهاب ينتمون في تونس إلى رِياح الهلاليين[٨٠]. وفي دائرة هذه التـماثلات الاسـمية، وتقـارب الديار ورفقة الهجرات يحدثنا أبوعبدالرحـمن بن عقيل وعبدالحليم عويس، نقلا عن ابن خلدون، أن في بني كـرفة من الأثبج الهـلاليين في المغـرب فرعاً يسـمى «شبّـة» وآخر يدعى (أولاد مسـاعد)[٨١]. وهنالك اليوم في الهـبانية البَـقّارة بدارفور وكُردفان وتشـاد بطن يسمى المساعيد، كما يحـدثنا رواتهم أن الهبانية كلها تفترق إلى شعبتين هما: (شبّة وشَبيب).

ويجد محمد عـزة دروزة عند ابن خلدون أن أولاد عَطية يمثلون فرعا في دُريد الهـلاليين، وكـذا يكشف أبوعـبـدالرحـمن بن عـقـيل، وعـبـدالحليم عويس[٨٢]. ثم يجعل حـسن حسني عبـدالوهاب، كما يخبـرنا دروزة، رِزقاً فرعـا في دُريد الهلاليين[٨٣]. وهذا يعني أن أولاد عَطية وأولاد رِزق ينتـميان

سويا إلى بني دُريد الهلاليين، وربما ترافقا في هجرات أفريقية. ثم يأخذ دروزة عن الناصري في **الاستقصا** خبرا عن مهمات تؤديها قبيلتا أولاد رِزق وأولاد عَطية في أحداث مراكش عام ١٢٣٤هـ/ ١٨١٨م[٨٤]. وهنالك قبيلة أخرى من فروع سُليم توحي مشابهة اسمها لصيغة رِزق بعلاقة مع بني عُقبة وفروعها الملتبسة ما بين جُذام وهلال. ففي ليبيا الحالية نعلم أن أولاد مرزوق يكّونون فرعا في ذياب، أحد الأفرع الأربعة المكونة لبني سُليم[٨٥]. وفي نقل لدروزة عن المدني نعلم أن أولاد مرزوق بالجزائر يمثلون بطنا من هبيب، أحد تقسيمات بني سُليم[٨٦]. ثم نكتشف أن في قبيلة الحَمر ـ بفتح الحاء ـ الكُردفانية السودانية بطنا يسمى أولاد مرزوق[٨٧].

في رأينا أن هذه المؤشرات تعطي قوة لترجيحات ماكمايكل المترددة عن توغل بعض بني عَطية، عبر الصحراء الليبية والجزائرية حتى وصلوا إلى بلاد السودان الأوسط[٨٨]. وعند هذا الحد لا تمثل الازدواجية في انتماء بني عُقبة وفرعيها: بني واصل وبني عَطية إلى جُذام، أو إلى التجمع الهلالي، مشكلة تذكر، فالذي نسعى لتأكيده في هذا الفصل هو أنهم قد صحبوا، مثلما فعلت قبائل أخرى مُضرية ويمانية، بني هلال وبني سُليم إلى المغرب، وأنهم من هنالك جاءوا إلى بلاد السودان الأوسط عبر الصحراء. ويسند هذا التوجه أن علي عبدالله أبوسن، المدير البحاثة لإقليم دارفور في خمسينات القرن العشرين، يقبل بانتماء بني عَطية إلى جُهينة غرب النيل اعتماداً على تقويم ظاهري بحت.. لكن حذاقة أبي سن تظهر في أنه يرتضي مخالفة ماكمايكل، وتردد ماكمايكل حول امكانية دخول العَطاوة البَقّارة إلى بلاد السودان عبر الصحراء. بل إن أفكار أبي سن عن احتمال الرفقة بين أجداد بني هَلبا الجُذاميين والعَطاوة، على أنهم هلاليون، في مراحل من تلك الأسفار ؛ لتمثل هنا سابقة مميزة لجدوى تقويم الدلائل المختلفة، دون انحياز مسبق تجاه نوع

معين من المصادر. فعلي عبدالله أبو سن يتكئ على اللغة، وإلى الروايات الشفهية عند أعراب دارفور ليرجح بهما احتمال قدوم البَقّارة العَطاوة ورفاقهم من أعراب البدو السودانية عن الطريق الشمالي الصحراوي [٨٩]. ثم إننا بعد إجراء الموازنات التي في متناولنا بعد ثلاثين عاما من ترجيح أبي سن، لانجد في قراءته تلك ما يضعفها.

لقد أخبر الرواة الشفهيون بدارفور الرحالة الألماني جوستاف ناختيقال عام ١٨٧٤م بأن قبائل العَطاوة تشمل المسَيرية (بشقيهم: الحُمر والزُرق) والرِزيقات، كما وضّحوا أن الرِزيقات هم المهَرية والمَحاميد والنَوايبة[٩٠]. ومعظم الرواة في دارفور اليوم لا يخرجون على هذا التقسيم إلا فيما ندر، وذلك في مثل زلات اللسان عند الشيوخ، أو بمزيد من التفريع، مثل إفراد الجَلّول على أنهم فرع آخر في الرِزيقات. لكن بعض اللمحات التي تظهر فلتات لسان أو إيمارات داخل إفادات الرواة، تساعد كثيرا على كسر الطوق المحكم للعلاقات النسبية المصطنعة، أو المعدّلة التي صاغتها قبائل بلاد السودان الأعرابية للتعامل بها ميثاقا قبليا وعرقيا يعكس تجمعاتهم وشكل ترابطهم السياسي والاجتماعي في حياتهم السابقة والحاضرة، وهم يساكنون أعراقا أخرى في البوادي جنوب الصحراء الكبرى[٩١].

من ذلك أننا نجد إفادة لأحد الرواة الدارفوريين الحاليين تقول إن المَحاميد كانوا أكثر العرب عددا في زمان دخولهم إلى بلاد السودان الأوسط. ويقول هذا الراوي: إن كل رِزيقي هو بالضرورة مَحمودي[٩٢]، أي أصلا من المَحاميد. وراوية آخر من دارفور يوضّح أن العَطاوة والرِزيقات وفروع الرِزيقات الصغرى، تطلع جميعها من شخص واحد[٩٣] وهو تعبير نأخذه على قيمته الرمزية. وراوية دارفوري ثالث يقول: إن السَلامات يخرجون من الجد الأكبر وهو الجنيد، فهم وتفريعات أعراب بلاد السودان الأوسط الثلاث: العَطاوة

والحيماد والرَواشد. إخوان[٩٤]. وتجدر المقارنة بين هذا القول، وبين ما يصل إليه المؤرخ التشادي الشعبي إبراهيم صالح بن يونس الحسيني عن أن السَلامات هم أولاد سَلام، وأنهم يتركبون من بني هلال، ومن أولاد موسى السَعادنة، وأولاد أم سَاعد المعروفين في جمهورية السودان بأولاد ساعد[٩٥]. وأولاد سَلام هؤلاء يمثلون فرعا من السَعادي السَلميين ويتوزعون حاليا بين ليبيا ومصر[٩٦]. وفي موضع آخر يؤكد إبراهيم صالح بن يونس: أن طبيعة تكوين السَلامات المتعدد الأصول، في تشاد، إنما ينتج عن الاستلحاق المستمر بينهم لأفراد وعشائر جدد تنضم إلى القبيلة كالمخاليع، والأرقاء، والمُحررين، يسعهم فيها نهج الولاء. ثم يتمسك إبراهيم صالح بأن نواة السَلامات هم من بني لبيد الذين يمثلون فرعا في بني سُليم، ويسكنون على جهات بَرقة[٩٧]. وهذه المعلومات المتجانسة قد تقرب لنا فكرة أن أولاد أم ساعد هؤلاء في بلاد السودان، قد لا يختلفون أصلا عن المساعيد الذين نسبهم حسن حسني عبدالوهاب كما يروي دروزة، إلى بني هلال[٩٨].

ويمكن الاعتماد على هذه الدائرة من الأسماء والانتماءات المتماثلة، في تأكيد العلاقة بين الفروع الهلالية والسلمية بالمغرب العربي، وأصول الكثير من العربان الذين أنتجوا القبائل البدوية العربية ببلاد السودان الشرقي والأوسط. فعبدالمجيد عابدين لم ير مانعا من تصديق الروايات القائلة بأن الرِزيقات ينتمون إلى بني هلال، وذلك عن طريق أبيهم الأمير رزق[٩٩]. ويرى عدد من الرواة الحديثين في دارفور بأن الرِزيقات هم أقارب أبي زيد الهلالي ورفقته. فالبعض من الرواة يقول إن بني هلال هم فرع من العَطاوة[١٠٠]. وتفسير هذا الوضع المقلوب في غاية البساطة. فالذين احتفظوا بصفة بني هلال عبر رحلات المغرب والصحاري، لابد أنهم تقلصوا بالمقارنة لتضخم فروع بني عَطية التي غلب عليها اسم العَطاوة. ويجزم راوية آخر من دارفور بأن العَطوية في

الكَبابيش، يخرجون من جنس العَطاوة أصل الرِزيقات[١٠١]. وهذا قول أخذ به ماكمايكل كما قدمنا. وبعض الرواة الدارفوريين لا يستطيع البت حول ما يجمع بين بني هلال والرِزيقات، أهي علاقة زواج أم علاقة بادية، ولكنه يؤكد تدانيهما[١٠٢]. والبعض الآخر من رواة دارفور يرى أن كل الذين في أسمائهم لفظ أحمد (أي صيغة الحمد، وهم محمود جد المَحاميد، وحامد جد فَزَارة السودانية، وأحمد جد المهَرية) كلهم من بني هلال[١٠٣]. ولعلنا نشهد في وجود بطن أم أحمد ضمن الرِزيقات المهَرية[١٠٤] صدى لمعنى تكرار صيغة الحمد، في التقاء الأجداد الثلاثة المرفوعين سالفا على أنهم أجداد لفروع العَطاوة وحلفائهم. وتصبح علاقة هذه الأسماء بالتجمع الهلالي متوفرة شواهدها في إشارة عند إبراهيم صالح بن يونس إلى أن أولاد أحمد هم فرع من بطن هبيب في بني سُليم، وأنهم يسكنون في أطراف بَرقة مما يلي بلاد المغرب[١٠٥]. وهذا يتساوق مع مايرد عند المدني الذي وجد وسط فرع بني عوف من سُليم في الجزائر، فخذا باسم أولاد أم أحمد[١٠٦]. ثم يعقد واحد من الرواة الدارفوريين مقارنة بين الرِزيقات بدارفور وتشاد، بَقارة وأبّالة، وبين بني مرزوق في صعيد مصر فيقول إنهما أهل[١٠٧]. وهذا الرأي يعيدنا إلى الملاحظات التي قدمناها في تجميعات دروزة حول الترابط الممكن بين الأسماء المتماثلة في أولاد مرزوق وأولاد رِزق والرِزيقات[١٠٨].

أولاد علي وأولاد سليمان:

قد يتوقف الباحث كثيرا أمام التكرار الاسمي لأولاد سليمان، ضمن بطون التجمع الجَهني، الممتد غربي وادي النيل. هنا يجد دروزة ذكرا لأولاد علي في مصر عند الجبرتي في أخباره لعام ١٢٢٥هـ/ ١٨١٠؛ حيث يقول: إن بعض مشايخهم قد نالوا كسوات من الباشا العثماني[١٠٩]. ويروي دروزة عن

نعوم شقير أن في الشرقية بمصر بعض الأعراب من أولاد علي، وذلك حتى ١٩٠٧م[١١٠]. ثم يخبرنا رفعت الجوهري أن أولاد علي المصريين ينتمون إلى قبائل السَعادي المنتشرين بالصحراء الغربية لمصر، وقد جاءوا إليها من منطقة الجبل الأخضر بليبيا. وهؤلاء يقولون: إن أمهم التي إليها ينتسبون واسمها سُعدى ترجع إلى بني هلال، لكنهم يجعلون أباهم أباديب رجلا من قريش[١١١]. وهذا يخالف قليلا مانجده في المراجع الليبية. فمحمد عبدالرازق مناع يقول: إن السَعادي ينسلون من ذئاب أبي الليل أحد زعماء بني سُليم، الذين قدموا على ليبيا في زحف عام ٤٤٣هـ/ ١٠٥١م، وأن أمهم هي سُعدة الزناتية ابنة خليفة بن مذكور، كبير قادة المعز بن باديس (خليفة الزناتي في السيرة الهلالية). وقد استوطن السَعادي ببرقة واتسعوا إلى أطراف خليج سرت، ثم انتقل بعضهم مع أولاد سلام، وأولاد علي، إلى مصر منذ بضعة قرون[١١٢].

لقد رأينا سابقا ما يمكن أن يربط أولاد سلام هؤلاء، وهم أولاد عمومة أولاد علي، بالسلامات القاطنين في تشاد في بلاد السودان الأوسط. ولحد ما تتوفر شواهد ذات اعتبار لتحركات هؤلاء البطون السلمية المستمر، نحو الصحراء الجنوبية من ليبيا. فأحد أولاد علي الليبيين أخبر إيانز برتشارد بأن أولاد علي لا يسمّون موضعا معينا دارا لهم بل إن الدار في نظرهم هو أينما يوجد الماء والكلأ[١١٣]. وهذه الملاحظة توحي باتجاه فرع أولاد علي نحو الترحال المستمر، في متابعة المراعي أينما كانت، والابتعاد عن الارتباط بدار واحدة. ويميز إيانز برتشارد بين توجيهات الأعراب الليبيين الساحليين، وإخوانهم من أعراب المناطق الوسطى والجنوبية لليبيا. فالساحليون كانوا دائماً ميالين صوب الشمال في توقعاتهم، ويؤازرون السلطات المهيمنة على البلاد من المواقع الساحلية كالأتراك والإيطاليين. وأما أعراب المناطق الوسطى والجنوبية،

فهم أكثر بداوة، وأشد سطوة وتعلقا بالحروبات، كما يتباعدون عن المراكز العمرانية، ثم إنهم يفضلون التعامل مع الصحراء. ويذكر إيانز برتشارد ضمن هؤلاء الأعراب الملتصقين بالصحراء أولاد سليمان والعَواقير الذين يمثل أولاد علي فرعا منهم[١١٤]. ثم نجد حاليا لدى كل من الكَبابيش بكُردفان والمَهرية بدارفور وبني هَلبا بجنوب دارفور وتشاد بطنا باسم أولاد علي[١١٥]. وعندئذ لا نستبعد أن عشائر من أولاد سليمان وأولاد علي كانت قد تزاملت في التسرب إلى بلاد السودان الأوسط، عبر الطرق الصحراوية الشمالية حتى انضمت إلى مايعرف بالتجمع الجهني في غرب وادي النيل.

ويمكن النظر إلى أولاد سليمان من زاوية تماثل تلك التي شهدنا منها أولاد علي. يوضّح نعوم شقير أن في سيناء عام ١٩٠٧م قبيلة باسم بني سليمان، وكانت قد دخلت إلى سيناء مع بني واصل فرع بني عُقبة، ثم رحلت إلى مصر[١١٦]. وتجلي التفاصيل عن أولاد سليمان أنهم ينتمون إلى بني عَطية المساعيد، وأنهم جاءوا ضمن بني عُقبة من نجد إلى سيناء، وأن فرعهم المسمى أولاد سليمان سكنوا بغرب العريش في مصر، وحافظوا على اسم المساعيد حتى الآن[١١٧]. ثم تدل دروزة أبحاثه على أن أعراب الصحراء الغربية بمصر لا يعدون أولاد سليمان والمَحاميد وآخرين سواهم في فروع السَّعادي[١١٨]. كذلك ينقل دروزة عن المدني أن أولاد سليمان يحسبون بالجزائر بطنا من زُغبة الهلاليين[١١٩]. لكن محمد عبدالرازق مناع يرجع أولاد سليمان إلى سليمان بن جمعة بن كعب بن مالك بن بهنهة بن سُليم، ويجعل تقسيماتهم هي: أولاد عيسى بمنطقة سرت، والقواسم بضواحي طرابلس الغرب، كما يحل هؤلاء أيضا على النواحي من سرت إلى حدود تونس، ومن البحر المتوسط إلى أعماق الصحراء[١٢٠]. ويمكن للمعلومة التي راجعناها في نقاشنا لفروع بن عُقبة، والشارحة لعلاقتهم بالتجمع الهلالي منذ زحفة القرن

الخامس الهجري، يمكنها أن تمثل تعليلاً لهذا الاختلاف حول انتماء أولاد سليمان إلى الكُعوب السلميين أو إلى المساعيد الجُذاميين(١٢١).

أما أهمية أولاد سليمان في الأحداث على جانبي الصحراء الإفريقية الكبرى، فربما تصل قمة من قممها في القرن التاسع عشر الميلادي. فهم عطلوا الرحالة محمد بن عمر التونسي عام ١٨١٢م لثلاثة أشهر في فِزان(١٢٢). ويخبرنا الرحالة الألماني ناختيقال أن أولاد سليمان بغاراتهم الصحراوية قد أربكوا التواصل التجاري، بين فِزان وكَوار وتِبستي وبَرقو(١٢٣). فلما اشتبك أولاد سليمان، تحت قيادة شيخهم عبدالجليل، مع الأتراك، لأجل تحديد النفوذ بمنطقة فِزان، وكُسروا عام ١٨٤٢م، كما قتل شيخهم عبدالجليل، قاد ابنه بقايا ذلك الفرع من القبيلة، ولحق بهم الجهات الشمالية من بحيرة تشاد(١٢٤). وهنالك تفرغ أولاد سليمان للرعي والغزو والسلب بالدروب الصحراوية(١٢٥).

إبراهيم صالح بن يونس ينسب أولاد سليمان في تشاد إلى لبيد من العدنانيين، ويذكر أن منازلهم ببرقة، وأنهم صعدوا منها إلى كانِم بتشاد في زمن متأخر، ثم تسربوا إلى شمال نيجيريا، وتحركوا بسائر تشاد الشمالية (١٢٦). وقد وجد ماكمايكل سببا لإرجاع أولاد سليمان الموجودين بالسودان إلى أصولهم في سرت وفزان، وذلك فقط عند حديثه عن البطن الموجود في كَبابيش كُردفان(١٢٧). وبهذا يغفل ماكمايكل كلية التعليق على وجود الفرع السليماني نفسه (إذا استحال التواطؤ بمثل هذه الكثرة) في قبائل أخرى، ضِمن التجمع الجَهني أو سواه بغرب وادي النيل. مثلما نجد عند الكواهلة(١٢٨) بكُردفان، ثم عند التَعالبة(١٢٩) والحُطية(١٣٠) بدارفور. ولعل كيفية هذا الاندراج المتأخر لأولاد سليمان في التجمع الجَهني بغرب وادي النيل، أكثر مما اندرج في سواه من التجمعات الأعرابية، يؤشر بطريقة مباشرة إلى تقليد تاريخي ومستمر لهجرة العربان الهلالية وأحلافهم، بعد القرن الحادي عشر الميلادي عبر

الصحراء إلى بلاد السودان، كما يشرح الاندراج بذاته كيفية تقليدية لصياغة الأنساب، وإعادة صياغتها، دونما تخل عن الأسماء الذاتية التاريخية للقبائل المندرجة.

بنو حُميد :

تعرّف كل من عبدالمجيد عابدين، ويوسف فضل على أولاد حُميد في فرع الحُميديين، الذين ذكر المقريزي أنهم كانوا مع العَطويين والجَابريين بمصر، وأنهم جميعا يطلعون من هَلبا سويد الجُذامية[١٣١] لكن وجود بني حُميد باسمهم هذا في بلاد المغرب الأوسط، يضع في الحسبان احتمالا آخر تجدر ملاحظته. فمحمد عزة دروزة، مستندا إلى ابن خلدون، يجد بني حُميد بطنا من زغبة الهلالية، ويقول إنهم يسكنون بضواحي تلمسان في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي. ومرة ثانية يجعل ابن خلدون بني حُميد بطنا في بني هيب السَلميين ويحدد مساكنهم في برقة وأفريقية[١٣٢]. وهكذا نتساءل: هل سارت بنو حُميد الهلباوية الجُذامية مع الأحلاف الهلالية في زحفتها الكبرى كما ورد عن بني عُقبة ؟ وهل دل تعدد فروعهم في القبائل إلا على انشطارات بطونهم ؟ هذه عندنا راجحة حتى تهزمها دلائل أخرى تشرح ذلك التعدد.

وعلى الرغم من أن إبراهيم صالح بن يونس يأخذ بالترجيح السابق لعبدالمجيد عابدين ويوسف فضل، عن بني حُميد المصريين، إلا أن وصفه لانتشار أولاد حُميد في تشاد وشمال نيجيريا، يخدم أيضا مقترحات ابن خلدون عن انتماء الحُميديين إلى سُليم وهلال[١٣٣]. ومايلاحظه يوسف فضل من صعوبة تحديد مكان لأولاد حُميد، في جداول أنساب البقارة السودانيين، قد يمنحنا أداة مفيدة عند اللجوء إلى التفاصيل في أشجار النسب

السودانية[١٣٤]. ففي شجرات النسب الأربع التي ظهر فيها أولاد حُميد من كتاب ماكمايكل ظل الادعاء السائد لدي الحُميديين هو نزول بطنهم في البَقّارة من الجنيد (الجد الجامع لمعظم البَقّارة والأبّالة بتشاد ودارفور وكُردفان). وهكذا يصور بنوحُميد على الدوام على أنهم أشقاء أو أبناء أشقاء للعطارة[١٣٥].

فإذا علمنا أن العَطاوة السودانيين يميلون لاعتبار بني هَلبا الجَذاميين فرعا متعزلا عنهم في النسب[١٣٦] فلربما تساعد هذه القرائن في الدلالة علي أحد احتمالين: **الأول**: هو أن أصول أولاد حُميد بالمغرب كانت هلالية وليست جُذامية. والاحتمال **الآخر**: هو أن الفروع الجُذامية التي يطلع منها بنوهَلبا قد صارت مع الزمن غريبة في الاعتبارات النسبية، عن الفروع التي دخلت في التجمع الهلالي مثل بني عُقبة. وبهذا فإن أولاد حُميد والعَطاوة قد تجمعهما وشيجة ناتجة عن الانتماء للتجمع الهلالي، وهي وشيجة لم تهمل مهما اختلفت بينهما الأصول والمساكن. والمثال لهذا النوع من التوجه النسبي ينقله دروزة عن ابن خلدون في تقريره لاندراج القبائل المغايرة في سُليم وهلال، منذ سياحتهم للمغرب، وحتى عصر ابن خلدون. إذ يرى ابن خلدون أن الكثير من القبائل القديمة والطارئة مثل فَزَارة وأشجع والعُمور، قد انضموا إلى هلال وسُليم، عن طريق الحلف والولاء والجوار حتى صاروا يعدون من جملتهم[١٣٧].

وللعلة نفسها فإن بني سُليم الذين انحدروا مع أجداد البَقّارة السودانيين من شمال تشاد ودارفور، عبروا كُردفان حتى وصلوا إلى النيل الأبيض شرقا، وبقوا هنالك إلى اليوم على بداوتهم، على الرغم من أنهم أيضا عدّلوا نسبتهم ؛ ليندرجوا في أولاد الجنيد (أي ضمن تجمعات العَطاوة والرَواشد والحيماد والسَلامات، وهم عموم أعراب بلاد السودان الأوسط، فيما عدا فَزَارة والكَبابيش والكَواهلة ونتف من الجَعليين). وهذا على مستوى شجرات

أنساب جُهينة غرب النيل[١٣٨]. فإذا سلمّنا مع يوسف فضل، كما سبقت حججه، بانعدام الدليل على عبور البَقّارة للنيلين الأزرق والأبيض من الشرق إلى الغرب، لا يبقى إلا القول إن سُليم الموجودة حاليا على النيل الأبيض، هم ضمن الموجة الهلالية التي غادرت شمال إفريقية، ربما في القرن الرابع عشر الميلادي، وعبرت الصحراء الكبرى إلى أواسط بلاد السودان.

الشـوا :

اختلف النسابة والمؤرخون كثيرا حول أصل الشاوية أو الشُوا، من العربان الموزعين بين بلاد المغرب وبلاد السودان الأوسط، وعما إذا كان هذا الاسم يقوم على نسبة أصولية أم مهنية؟ لم يجتمع رأيهم[١٣٩]. عن هذه الدعاوي النَسبية ينقل محمد عزة دروزة عن الناصري بأن عرب الشاوية يمثلون بطنا في سويد إحدى قبائل زُغبة الهلاليين، وقد دخلوا إلى المغرب الأقصى في عهد دولة بني مِرين. ويشرح الناصري أسباب أخذهم لتلك النسبة بقوله: إن أجدادهم سكنوا في ناحية هناك تحمل صيغة من كلمة الشاوية.[١٤٠]

ويظهر من توالي ذكر الشاوية في الاستقصا، كما يتعرض لذلك دروزة، أنهم كانوا أهل قلاقل مستديمة في دول الطوائف المغربية[١٤١]. وفي القرن السادس عشر الميلادي يسميهم الحسن بن الوزان: " الشاوية أي أرباب الشاة، سكان إفريقية الذين يعيشون على النمط العربي " ثم يصفهم:

" هنالك بضع عشائر إفريقية تهتم بتربية الأغنام والبقر، وهم لا يقومون بأي عمل آخر بقية اليوم. ويسكن معظم هؤلاء عند حضيض جبال الأطلس، وفي الجبال نفسها. ويكونون دوما، وأينما كانوا، في طاعة الملك أو العرب. وأستثنى منهم أولئك الذين يعيشون في تامسنة، الذين هم أحرار وأقوياء جدا، ويتكلم هؤلاء اللغة الإفريقية، ويتكلم بعضهم العربية بسبب جوار العرب

وعلاقـاتهم بهم. تلك هي حالة الذين يسكنون أرياف لوربس في جـوار مدينة تونس. وتوجـد مجـموعـة أخـرى منهم تشغل منـطقة تخـوم تونس مع بلاد التمور. وبلغت الجرأة بهؤلاء أن يتصـدوا لمحاربة ملك تونس، كما حدث منذ عدة أعـوام. ففي هذه الفـترة ذهب ابن ملك تونس من قـسطنطينة لتحـصيل الضريبة منهـم في مضاربهم، فتعـرض للهجوم من أميـرهـم الذي اعترض ابن الملك في ألفي فارس، وقـد انكسرت قوات ابن الملك، وقُتل ونهـبت القافلة. وقد حدث هـذا في العام ٩١٥ للهجرة (١٥٠٩م). وعلى أثر اندحـار الجيش الملكي أخذ اسم هذه العشيرة في الصعود، واكتـسبت شهرة كبيرة بين الجميع. واختفى كثير من العرب الذين كـانوا في خدمة الملك التونسي، إذ انسحبوا من المناطق الخاضـعة للملك، وجـاءوا ليسكنوا إلى جانب المـتمصرين، حـتى لقد أصبح هذا الأمير أشهر زعماء إفريقية[١٤٢].

ثم إن بارت، المستشـرق الألماني، كما يحدثنا ماكمـايكل، قال إن عرب باقرمي وبرنو في تشاد، معروفون عنـد الأقوام المحليين غير العرب باسم الشُوا أو الشـاوية، وإن تعمـيم هذا الاسم يضم إليهم أحـيانا السـلامات، وعـربان تشاديـة أخرى. بعده يقـسّم البحـاثة الفرنسـي إتش كاربو أعراب الـشُوا إلى مجـموعـتين، ويقول: إن أولاهمـا قدمت من الـشمال، والـثانية جـاءت من الشرق[١٤٣]. ويجد ماكمـايكل تفسيرا لأصل الشُوا أو الشاوية عنـد مقارنتهم بالكَبابيش، وذلك بإرجـاعهما إلى تعليـلات لفظية نابعة من العـربية. وهكذا يخرج ماكمـايكل بالشُوا من النسبة الأصولية، إلى النسبـة المهنية وذلك حينما يعتمد على كاربو وبيرتن ؛ ليقول إن الكَبابيش يطلع اسمهم من تربية الكباش، وإن الشُوا يأتي اسمـهم من تربية الشاة[١٤٤]. ولا يخفى على دارس الأنساب البدوية خطل مـثل هذه التعليـلات. فلو صح ذلك لقلنا في بني جربوع مـثلا إنهم يسعون باليرابيع. هذا، ولكن حينما يقال " الأبَالة الجَمّالة " أو " البقّارة

" أو " الغنّامة " لا يتـحدث الناس عن أصـول قبلية ولكن يـصفون مـهنا قد تجمع من البدو السعاة بهذه السوائم من الأعراب وغير الأعراب.

يعتقد إبراهيم علي طرخان أن اسم الشُوا قد أطلقه الكانمبو من محليي تشاد وغيـرهم وبَرنو وكانم، على المجموعات الأعـرابية التي طرقت باديتهم، على حين أن الأعـراب أنفســهم لـم يستـخـدموا تلك التـسمية للإشـارة إلى كياناتـهم، بل فضلوا الاحتفـاظ بأسماء قبائلهـم العربية مثل جُذام وجُـهينة. ويورد طرخان التفـسير المهني لاسم الشُوا كمـا سبقه إليه الغـربيون، ثم يردفه باحتمـال ثالث يجعل أصل الكلمة في الحبـشية مما يعني الراعي[١٤٥]. كذلك نعلم من تعليـلات طرخـان الموضحـة لرسمين لأعـراب الشُـوا بتشـاد، أنهم يستوعـبون قبائل مـثل الكواهلة أو كهلان، وأنهم يمتطون الثـيران، وهي عادة ممارسة لدى بقّارة بلاد السودان عامة، وكانت معروفة أيضا لدى التِيدا والقُرعان والكانوري بتشاد، كما كانت متبعة أيضا في فِزان القديمة قبل دخول الجمل في عهود الجَـرمانتيين[١٤٦]. وقد يعطينا اسم كـهلان ضمن أعـراب منطقة برنو، دليلا قويا على هجـرة فرع كهلي من المغرب، عبر الصحـراء الكبرى ؛ ليحل بين الأعراب التشادية. هـذا الاستدلال، نسبة لصعوبة إيجـاد دليل مقابل على هجرة لكهلان أو كاهل الموجودة في سودان وادي النيل، والتي ماعبرت النيلين إلى شرق كُردفان إلا حديثا جـدا، الشيء الذي يجعل عبورهم لدارفور ووَدّاي إلى بَرنو أمـراً معـدوما. كـذلك يمكن النظر إلى تلك الملاحظات عن ركـوب الثيران على أنها تلميحات هامة إلى ما أسلفنا، في هذا الفصل، نقلا عن كيز، من أن النموذج المهني للبقّارة الأعـراب ببلاد السودان الأوسط، كان منشأه عند قـوم من أهل المرتفعـات الوسطى للصـحراء الليبيـة، مـثل فِزان والتِبستي والعُوينات وكُوار، وربما الأطلسـي غربا كما يوحي المقتـبس السابق من الحسن بن الوزان.[١٤٧]

ويرجعنا إلى الازدواج بين لفظي الشاوية والشُوا شروح قدمها الجغرافي الإنجليزي وليام ديسبورو كولي، في تعليقه على مواد الحسن بن الوزان الخاصة بالشاوية. فملاحظات كولي تجعل لاسم الشُوا أو الشاوا علاقة بأمة الساو (Sao) ذات التاريخ القديم (الحفري والشفهي) في جوار بحيرة تشاد. ويبدو أن الرحالة دنهام كان قد وجد مدينة على نهر الشاري اعتقد أنها تحمل، كما يحمل القاطنون هناك، اسم الشُوا.(١٤٨)

هنالك إذن أربعة افتراضات في مسألة أصول الأعراب الشُوا.. أولها هو: أن نواة هؤلاء الأعراب كانت قسما من الشاوية الذين ذكرهم الحسن بن الوزان بمن التم عليهم، أو كانت هي الشاوية الهلاليين الذين يذكرهم ابن خلدون في المغرب الأقصى. وثاني الافتراضات هو: المعنى الصادر عن الاسم الذي يطلقه المحليون مثل الكانمبو على الأعراب. وثالثها هو: الاسم المهني في العربية، وهو افتراض استبعدناه قياسا على نهج البدو في تسمية أفرادهم وأجدادهم، بما يطرأ لهم من مكونات بيئاتهم وليس بمهنهم. ورابع الافتراضات هو: القول بتضخم نواة أعرابية أخرى من غير الشاوية الهلالية، وربما من تجمع الأعراب الناتجين عن موجات بني هلال المغرّبة، أولئك الذين يذكر تكدسهم بالجنوب التونسي الحسن بن الوزان. ويبقى الربط بين الشاوا والسَاو القدامى افتراضا بعيدا يحتاج إلى دلائل تقيم جسرا بين التاريخ القديم محليا، وبين الأعراب.

جاء قوم من أهل هذه الافتراضات إلى تشاد وبَرنو عبر الصحراء، فكوّنوا قاعدة شاع منها عموم اسم الشاوية. وقد تسند رابع تلك الافتراضات إشارة لعبدالمجيد عابدين، آخذا عن جامع الفولكلور الإنجليزي إس آر باترسون، تقول إن جماعة من الحسانية انتقلت إلى غرب إفريقية، ثم عادت نحو الجنوب الشرقي، حتى بحيرة تشاد حيث جاوروا الكانمبو، وهنالك

اشتغلوا برعي الأغنام فأطلق عليهم اسم الشـاوية أو الشُوا. وهؤلاء قد أشاعوا في تشـاد روايات الهلاليـة التي ظلت متـداولة بينهم على ألسنة الرواة، حـتى جمعـها باترسون منهم في الثلاثينات من القـرن العشرين[١٤٩]. فإذا قبلنا بأن اسم الحسانية هو صيغة أخـرى من الحساونة، وجدنا عدة إشارات إلى بطن من سُلَيم يحمل هذا الاسم ويحل في فزان وصحرائها الجنوبية[١٥٠].

وهكذا نلحظ اتصالا بين الإشارات للشـاوية الهلاليين الذين ذكرهم ابن خلدون، والشـاويـة الذين وصـفـهم الحـسن بن الوزان فـي المغـربين الأدنى والأقصى، بعد قرنين من عصر ابن خلدون، وبين الحسـانية والحساونة في فِزان وتشاد. ولعل الحسـانية والحساونة صيـغتين من مصدر واحد، كـانوا فرعا من الشاوية الهـلاليين، أو من الشاوية التي تـزايدت بالعصاة من أعـقاب الهـلالية بالجنوب التونسي. وبهذه الصفة، احتـفظت هذه القبائل بالروايات الهلالية في تراثها الشـفهي، وهي تعـبر من المغرب وفِـزان حتى تصل إلى أطراف بحـيرة تشاد. وقد نجـد في هذا كله أن الشاوية كانوا قد أدوا مهمـة مميزة في سلاسل هجرات الهلالية المتأخرة إلى بلاد السودان جنوبي الصحراء الكبرى.

فَـــزَارة وفروعهـــا:

يخبرنا ابن خلدون في تعداده لقبائل الزحفة الهلالية إلى المغرب أن فَزَارة العدنانية، والمعقل اليمانيـة، كانتا ضمن تلك الأحلاف، مندرجتين في هلال، وفي الأثبج خاصة[١٥١]. ولما كان بدر الجمالي ـ كـما يورد يوسف فضل ـ قد طارد أشتاتا من فَزَارة عام ٤٦٩هـ / ١٠٧٦م، والـعام الذي يليه، حتى راحوا إلى برقة، فإننا نفترض أن تلك الفئـات المطاردة كانوا من بقايا فَزَارة في مصر، بعد النزوح الهلالي بنيف وعشرين عاما، ثم يورد يوسف فضل، نقلا عن ابن سـعيـد (ت ٦٨٥هـ / ١٢٧٤م) أن فَزَارة كـانوا على عهـده ببرقـة وطرابلس

الغرب. ويجد يوسف فضل عند القلقشندي أن فَزَارة كانوا بعد قرن من ذلك العهد قد امتزجوا بالبربر في أفريقية ومراكش(١٥٢). لكن أخبار فَزَارة في القرن الرابع عشر الميلادي تتوزع بين وجود فرقة منهم في مصر كما يخبرنا يوسف فضل نقلا عن الحمداني(١٥٣)، ووجود فرق أخرى ببرقة وإفريقية كما يقول دروزة نقلا عن ابن خلدون. وهؤلاء الأخيرون قد اندرجوا بالمغرب في بني سُليم(١٥٤). ويبدو أن اندراج المِعقل اليمنيين كذلك في هلال وسُليم، كما نعلم من ابن خلدون والحسن بن الوزان، قد أوجد في البلاد المغربية قرابة نَسَبية مصطنعة بين فَزَارة والمعقل، حتى ألحق القلقشندي المِعقل بفَزَارة في المغرب الأقصى(١٥٥). لكن الحسن بن الوزان يقلب الوضع في القرن السادس عشر إذ نراه يجعل سليماً نفسها فرعا من المِعقل(١٥٦). وذلك أمر عللناه عند حديثنا عن سُليم الحالية بالنيل الأبيض، إذ طالما تضعف القبيلة الأصل وتقوى القبيلة الفرع ينعكس الولاء والاتباع.

أما في الجزائر فقد ظلت المعقل مندمجة في بني هلال(١٥٧). ويعدد القلقشندي، كما يجد محمد عبدالرازق مناع، سبعة بطون من فَزَارة كانوا في عصره ببرقة، أي في القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي. وهؤلاء السبعة لا يزال النسابة، مثل مناع، يلقونهم في تلك النواحي من ليبيا(١٥٨). فما هي العلاقة التي يمكن أن تتم في عصور هجرات تلك العربان الأفريقية بين هؤلاء الفَزَارين الليبيين، وبين من يحملون أسماءهم نفسها، ويحلون الآن ببلاد السودان الأوسط ؟

لعل اقتراح يوسف فضل القائل بأن فَزَارة السودان هي تجمع من عدة قبائل(١٥٩) يمثل الاتجاه الصحيح لمراقبة العلاقات التي ظلت تبني بين بطون قبلية مختلفة الأنساب، تناسقت تدريجيا في المغرب بعد القرن الخامس الهجري، ثم حافظت على تناسقها ذلك، مهما توزعت بها الديار، وهي

ترحل بعيدا في أصقاع السافانا الأفريقية. والقبائل الفَزَارية السودانية التي يمكن متابعتها في هذا الشأن هي: دار حامد، والزَيادية والمَعالية والمَعاقلة، وبنو جَرار وبنو بَدر، والأخيران ينسبان إلى دار حامد، وأخيرا فرع منَ المَحاميد. وكل هذه القبائل تستوطن كُردفان ودارفور وتشاد بغرب وادي النيل، ولا تزال بها بداوة لحد ما..

محمد بن عمر التونسي كان قد سمع عام ١٨٠٣م بأن المَحاميد وبني جَرار والمَسيرية الزُرق والمجَانين وبني عُمران، يشملهم اسم فَزَارة، وقد لقيهم الرحالة التونسي ببادية شمال دارفور وشرقها وهم يربون الإبل(١٦٠). فإذا أعدنا ترتيب تلك القبائل التي ذكرها التونسي في مجموعات نسبية، وجدنا أن بني جَرَار وبني عُمران والمَجانين يجتمعون، على صعيد مقولات الأنساب السودانية، في دار حامد من فَزَارة الكُردفانية. أما المَحاميد والمَسيرية الزُرق فيصنفون حاليا في أنساب جهينة غرب وادي النيل، ضمن العَطاوة. وهذا التلخيص لعلاقات هذه القبائل قد يشير إلى وجود رباط وثيق بين العَطاوة ودار حامد أو فَزَارة الأم، رباط نما خلال أعصر طويلة من المرافقة في الهجرات، والتآزر في الغربة باصطناع أنساب جامعة. والدليل على ذلك الرباط متوفر في أشجار النسب السودانية، وفي التراث الشفهي بكُردفان ودارفور.

فالأفَزَر، الجد المعلن لفَزَارة، مع التفاوت في صيغ اسمه الأول بين أشجار النسب عند قبائل التجمع الجَهني بغرب النيل، غالبا مايعرف لديهم بصفته شقيقا للأجَذم، الجد المقول به للجهَنيين، والذي تتفاوت أيضا صيغ اسمه الأول بين هذه القبائل. هكذا نجد الأفَزَر والأجَذم شقيقين عند رواة الرحالة الألماني ناختيقال في دارفور(١٦١). وعند الحُمر الفَلايتة(١٦٢) وعند الحَوازمة(١٦٣) من أعراب كُردفان، وبين التَعايشة الدارفوريين(١٦٤). فإذا نظرنا إلى أن دار حامد عامة يقولون إنهم حلوا في شمال دارفور لعدة أجيال، قبل

رحيلهم إلى ديارهم الحالية بكُردفان[١٦٥] اقترب هذا الدليل بنا تجاه تأكيد مرافقتهم للعَطاوة، وذلك حسب ماذكرناه عن خطوط هجرات العَطاوة وفَزَارة وبني هَلبا الجُذاميين وسُليم جنوبا نحو السَّانا الإفريقية عبر الصحراء. ويبقى علينا إيجاد المزيد من الشَّواهد التي قد تدعم الاحتمالات القائلة بقدوم دار حامد وفروعها الفَزَارية من المغرب، ضمن تلك التحركات الأعرابية الجامعة والمتوالية.

يعترف ماكمايكل بمعقولية الربط بين المَعاقلة في كُردفان ودارفور، وبين المعقل الذين ذكرهم ابن خلدون والحسن بن الوزان ومارمول في المغرب العربي. وهؤلاء هم المعقل اليمنيون أنفسهم الذين انضموا إلى بني هلال وبني سُليم في هجرتهم الكبرى إلى المغرب في القرن الحادي عشر الميلادي[١٦٦]. كذلك يورد الناصري، اعتمادا على ابن حزم مرة، وعلى ابن خلدون مرة أخرى، أن المِعقل كانوا أوفر قبائل العرب عددا بالمغرب الأقصى، خلال القرون من الحادي عشر، حتى الرابع عشر الميلادي، وأن مواطنهم كانت بالقفار من تلك الأرض، أي من تلمسان غربا حتى المحيط الأطلسي، متجهة نحو الصحاري. وندرك من هذا السرد أن المِعقل دخلوا المغربين مع الفروع الهلالية والسَلمية، وتكاثروا بينهم، كما اجتمعت عليهم ممن سار في الهجرة الهلالية أو لحقها فَزَارة وأشجع وسواهم[١٦٧]. ثم إن ماكمايكل يقول إن بني جرار هم أقرب الأعراب السودانية للدعوى إلى فَزَارة، كما يضع احتمالا لإيجاد الصلة بين هذا الفرع الكُردفاني من فَزَارة وبين الفَزَاريين الذين كانوا بمصر العليا في القرن الخامس عشر الميلادي[١٦٨].

والبزَعة معروفة نسبا بأنهم بطن في دار حامد الكُردفانية الفَزَارية، وأن لهم قرابة حميمة مع بني جَرار[١٦٩]. لكن عبدالمجيد عابدين يسمع في كُردفان عام ١٩٦٠م، من البزَعة، أو ربما ممن يعرف أنسابهم، بأن البَزَعة قد

جاءوا أصلا من شمـال إفريقية(١٧٠). ثم نجد عند الناصري فيما ينقله دروزة، أن إسماعيل بن الرشيد، أحد ملوك الدولة العلوية بالمغرب الأقـصى، كان قد غزا صحـراء السوس حتى بلغ تخـوم بلاد السودان، ووجد هنالك عدة قـبائل أعرابية من بينهم أولاد جَرار(١٧١). ونعتقـد أن المضاهاة بين أولاد جَرار هؤلاء بالمغرب العـربي، وبين بني جَرار في دار حامـد الفَزَاريين، تقوم دعـائمه على الإشارات السـالفة إلى المِعقل وفَـزارة والبَزَعة، وعـلاقاتهم بين المغرب الكبـير وبلاد السودان الأوسط. فـقبائل المجمـوعة الفَزَارية المتحـالفة مع هلال وسُليم تكون بذلك قد حافظت على أطوار مترابطة من الترحال المتصاحب.

إن هناك لدى الباحـثين ثلاثة افتراضات عن الطرق التي دخل مـنها جد دار حـامـد، إلى بـلاد السـودان الشـرقي والأوسط. وهـذه الطرق هي: من الشمال(١٧٢) ومن مصر(١٧٣) ومن المغرب(١٧٤). وقد توصل إسمـاعيل على الفحـيل إلى ترجيح قـدوم الحَمر ـ بفـتح الحاء ـ من شـمال أفريقـية(١٧٥). والشيء الذي يضم الحَمر إلى هـذه الدائرة من القرابة الحقيقـية أو المصطنعة بين الفَزَاريين والعَطاوة والهـلاليين، هو ما يحتـفظ به النسابة السودانيـون من قول بانتماء الحَمـر إلى جُهينة غرب وادي النيل، وأيضالوجـود فروع من الحَمر بين أعراب البَقّارة(١٧٦). ثم إن اسم الحمر (بدون إعجـام) يرد في قوائم الحسن بن الوزان على أنهم فـرع من المِعـقل المرافـقين لبني هلال(١٧٧). يضاف إلى هذا ظهور الحَمر في شـجرات الأنساب السودانية باطراد ضمن جُـهينة غرب النيل. فأمـهم تمثل أختا لحـامد الأفَزَر عند رواة ناختـيقـال بدارفور(١٧٨) وأبوهم يمثل شقيـقا لحامد الأفَزَر عند التعـايشة الدارفوريين(١٧٩). وهذا الأب الحَمري يمثل ابن أخ لحامد الأفَزَر عند الحوازمة والحُمر الفَلايتة بكُردفان(١٨٠).

أما في التراث الشفهي فقد أخبر الزَيادية عبدالمجيد عابدين بأنهم ينتسبون

إلى بني هلال. ولما كان الزَيادية يصنفون حاليا ضمن فَزَارة[١٨١] فإن علاقاتهم ببني هلال تبدو مؤسسة على دلائل مقبولة تاريخيا. وتوجد لدى أحد رواة الزيادية بدارفور وثيقة تقول إن آباء الزَيادية من بني هلال وأمهاتهم من جُهينة[١٨٢]. كذلك يرى راوية آخر من الزَيادية بدارفور أن هنالك فرعا في الزَيادية يسير معهم، وأن أم هؤلاء من بني هلال[١٨٣]. والآن لنتحول إلى تصور أكثر تفصيلا عن الانسياح الأعرابي الكبير لجموع الهلالية وأحلافهم من المغرب إلى بلاد السودان الأوسط.

هوامش الفصـــل الثالـــث

١) بوتومور (١٩٧٢): ٧٦ ـ ٧٧.

٢) اقتباس من إس دبليو إف هو لووي عند آرثر ماروبك (١٩٧٠): ١٢٤.

٣) يقول فـؤاد حمزة: « ونظرا إلى أن الصـعوبات التي اعتـرضتنا في إرجاع فـروع القبائل الحـالية إلى أصولها القديمة، تعترض كل باحث في الأنساب، والعلم بها مـفيد من حيث إيضاحه تحول القبائل من أسمائها الأصلية إلى أسماء منتحلة، ونشوء الفروع وصيرورتها قبائل مشهورة، رأينا أن نذكرها فيمـا يلي صعوبة الوقـوف على التسلسل الصحيح للأنسـاب لقدم العهد، وعـدم وجود المدونات انضمـام أفراد إلى قبيلة غـير قبـيلتهم بالحلف والمـوالاة تابعيـة أفراد معينين لقـبيلة معـينة كالموالي والأرقاء واشتهارهم باسم القبيلة الأصلية وهم غرباء عنها. تشابه أسماء القبائل (بالرغم) من تباعد أصولها واختلاف أنسابها » (فؤاد حمزة: ١٩٦٨: ١٣٢).

٤) مقدمة حمد الجاسر عند أبي عبدالرحمن بن عقيل الظاهري (١٩٨٣): ١٤.

٥) يقول الحـمداني إن بني هلال قد ملأوا صـعيد مصـر حتى عيذاب حـوالي عام ٦٨٠ هـ / ١٢٨١م (القلقشندي: ١٩٨٠: ٤٤٤).

٦) انظر المبحث الأول من الفصل الثاني، ص ٥٧.

٧) السابق، ص ٦١.

٨) يوسف فضل حسن (١٩٧٣): ١٠٤.

٩) السابق: ١٠٥ ـ ١٠٦.

١٠) عبدالجليل الطاهر ص ٢٥٤ رقم ٤٥ (١٩٥٢م): ١ ـ ٤.

١١) السابق: ٤ ـ ١١.

١٢) يوسف فضل حسن (١٩٧٣): ١٣٦.

١٣) السابق: ١٦٢ ـ ١٦٣.

١٤) ماكمايكل (١٩٦٧ أ): ١٧٨، (١٩٦٧ ب): ج ١: ٣٩.

١٥) بشير إبراهيم بشير (١٩٧٣): ١٢٤، وإبراهيم علي طرخان (١٩٧٥): ٣٥.

١٦) ماكمايكل (١٩٦٧ أ): ١٨٠ و (١٩٦٧ ب) ج: ١ ٣١٠.

١٧) ماكمايكل (١٩٦٧ب): ج ١: ٣١٠.

١٨) محمد عوض محمد (١٩٥١): ٢١٢ ـ ٢١٣.

١٩) ماكمايكل (١٩٦٧ ب): ج ١: ٢٧٥. وربما استعان ماكمايكل لهذا الترجيح القوي بما في وثيقة الأنساب السودانية (رقم ب آ) الواردة في المرجع ذاته: ج ٢: ٢٨، وفيها إيحاء عن صلات بين قبائل جهينة غرب وادي النيل والقبائل العربية في ليبيا.

٢٠) ماكمايكل (١٩٦٧ ب): ج ١ ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

٢١) محمد عوض محمد (١٩٥١): ٨، ١٦٠، ٢١٢ ـ ٢١٣، وعبدالمجيد عابدين في تحقيقه المقريزي (١٩٦١): ١٤٧.

٢٢) يوسف فضل حسن (١٩٧٣): ١٦٩.

٢٣) السابق: ١٦٩ ـ ١٧٠.

٢٤) الشاطر بصيلي عبدالجليل (١٩٧٢): ٣٤٠.

٢٥) محمد سليمان أيوب (١٩٦٩): ١٩٨ ـ ١٩٩.

٢٦) السابق: ٢٠٤ ـ ٢٠٦ و٢٣٨.

٢٧) التبو ينتمون إلى البربر، ويسكنون أصلاً في هضبة التبستي. وقد مازجهم الدم الزنجي نتيجة للاسترقاق، وخاصة بعد اكتساح الكانوري التشاديين لمنطقتهم في القرن الثاني عشر الميلادي ضمن امتداد الكانميين التشاديين حتى فزان. ثم توسع التبو في صحراء ليبيا، فوصلوا مرتفعات الهجار غربا، وفزان شمالا، وتشاد جنوبا، لكن مستوطناتهم الرئيسة ظلت في مرتفعات التبستي وبرقو وأندي وكوار. ولعل انتشارهم هذا بلغ قمة توسعه خلال القرون من التاسع إلى الحادي عشر الميلادي. وقد أطلق الكانوريون التشاديون عليهم اسم التبو الذي يعني سكان التلال. هذا ويطلق التبو الشماليون على أنفسهم اسم التيدا، بينما ظل اسم التبو شائعا في قسمهم الجنوبي. وأطلق

التيدا الشماليون اسم الدازا على التبو الجنوبيين. فلما جاء عرب الشوا إلى منطقة برنو أطلقوا على سكان التبستي اسم القرعان أو القروان، مما يظهر عدم تفريق العرب بين الجرمانتيين سكان فزان الأول، وبين هؤلاء البربر الجنوبيين. ويفهم مما كتبه الحسن بن الوزان في القرن السادس عشر أن للقرعان حروبات مع ملوك النوبة بالمقرة، في شمال سودان وادي النيل، وأن غارات القرعان في القطاع الشمالي من بلاد النوبة، والتي امتدت حتى صحراء بيوضة بغرب النيل، جعلت تلك المنطقة الأخيرة، أي بيوضة، تُعرف بصحراء القرعان. انظر محمد سليمان أيوب (١٩٦٩): ٢٣٣، إبراهيم علي طرخان (١٩٧٥): ٢٨، الشاطر بصيلي عبدالجليل (١٩٧٢): ٣٥٧، ومحمد عبدالرازق مناع (١٩٧٥): ١٠١ ـ ١٠٢.

٢٨) هيرمان كيز (١٩٦١): ٢٠ و ١٢٨.

٢٩) السابق: ٢٢.

٣٠) السابق: ٢٣.

٣١) عبدالمجيد عابدين (١٩٧٢): ٩٢.

٣٢) عبدالمجيد عابدين (١٩٧٢): ٩٣، وإبراهيم علي طرخان (١٩٧٥): ٢٨.

٣٣) محمد سليمان أيوب (١٩٦٩): ٢١٠.

٣٤) حسن حسني عبدالوهاب (١٩٧٢): ج ٣: ٧٢ ومحمد عبدالرازق مناع (١٩٧٥): ٢٦.

٣٥) محمد سليمان أيوب (١٩٦٩): ٢٢٩.

٣٦) بشير إبراهيم بشير (١٩٧٣): ١٤١.

٣٧) ماكمايكل (١٩٦٧ ب): ج ١ / ٢٧٦، ويوسف فضل (١٩٧٣): ١٧.

٣٨) محمد عوض محمد (١٩٥١): ٨ و ١٦٠، وإبراهيم علي طرخان (١٩٧٥): ٢٩.

٣٩) إيان كنسون (١٩٧١): ١٨٦ ـ ١٩٦، عبدالغفار محمد أحمد (١٩٧٤): ٧٩ ـ ٨٩، وموسى آدم عبدالجليل (١٩٧٩): ٢٢٤ ـ ٢٣٢.

٤٠) يوسف فضل (١٩٧٥): ١٧٤.

٤١) ماكمايكل (١٩٦٧ ب) ج ١: ٣١١، ٣٣١.

٤٢) السابق: ج ١، ٢٣٨ و٣٠٨. والصحابي الجهني الذي ربما خلط الأعراب بينه وبين عبدالله الجهني هذا، هو زيد بن خالد الجهني (انظر القلقشندي: (١٩٨٠): ٢٢٢.

٤٣) السابق: ٢٦٨.

٤٤) السابق: ٢٩٣.

٤٥) السابق: ٣١٢.

٤٦) السابق: ٣٣١.

٤٧) السابق: ٢٩٣.

٤٨) محمد عزة دروزة (١٩٦٠) ج ٣: ١٠٨.. أما المقريزي فيجعل العلاونة في عربان العقبة (المقريزي: ١٩٦١: ٧١).

٤٩) محمد عزة دروزة (١٩٦٠) ج ٣: ٥٢٠.

٥٠) السابق: ٣٦٢.

٥١) محمد عبدالرازق مناع (١٩٧٥): ٦٨. وهنالك بطن يسمى أولاد جابر، يجتمع مع العلاونة في ذياب بن مالك بن بهنهة، ويقيمون أيضا بالمنطقة نفسها مع العلاونة في ليبيا (انظر، مناع: ١٩٧٥: ٣٠) وتوجد قبيلة باسم أولاد جابر، تتفرع عن بني هلبا، وتحل إلى جوار العلاونة بوسط دارفور (ماكمايكل: ١٩٦٧ ب: ج ١ ٢٩٣). وهذا البطن يرجعهم يوسف فضل إلى جذام، وهو أمر يستحق النقاش (يوسف فضل (١٩٧٣) ـ ١٦٨).

٥٢) محمد عزة دروزة (١٩٦٠: ج ٣: ١٣٠، رفعت الجوهري (١٩٦٣): ٧٩ ـ ٩٣، محمد عبدالرازق مناع (١٩٧٥): ٢٥ ـ ٤٧.

٥٣) القلقشندي (١٩٨٠): ٥٨، ومحمد عبدالرازق مناع (١٩٧٥): ٣١.

٥٤) دياب وذياب ودباب وذباب وذئاب كلها تنويعات على الاسم نفسه. انظر محمد عزة دروزة ـ١٩٦٠): ج ٣: ٣٦٢ و ٥٢٠، محمد عبدالرازق مناع (١٩٧٥): ٢٧ ـ ٣٢، حسن حسني عبدالوهاب (١٩٧٢) ج ٣: ٨٩ والمقريزي (١٩٦١): ٦٩.

٥٥) محمد عزة دروزة (١٩٦٠): ج ٣: ٣٦٢.

٥٦) السابق ٥٢٠، والمقريزي يعني دون شك القبيلة نفسها تحت اسم للحامد، إن لم تكن غلطة مطبعية وهو الأقرب، إذ ينسبهم إلى بني ذباب في سليم ويجعل اسم جدهم محمود كما يجعلهم يسكنون بنواحي فاس (المقريزي: ١٩٦١): ٦٩.

٥٧) عبدالله بن محمد التجاني (١٩٨١): ٨٥ ـ ٨٦ و١١٨.

٥٨) حسن حسني عبدالوهاب (١٩٧٢): ج ٣، ١٢٨.

٥٩) السابق: ٩٧.

٦٠) لعل بهثة وبهنهة تعنيان شخصا واحدا، أنظر، محمد عبدالرازق مناع (١٩٧٥): ٦٨ والمقريزي (١٩٦١): ٦٩.

٦١) إبراهيم صالح بن يونس (١٩٧٠): ٢٢١.

٦٢) ماكمايكل (١٩٦٧ ب): ج ١ ٢٧١ ـ ٣٠٠.

٦٣) علي عمر رزق: ١٩٧٩/٦/١، محمد عبدالله الطوير: ١٩٧٩/٦/٨ وأولاد الرياس: ١٩٧٩/٦/١٣.

٦٤) محمد عبدالله الطوير: ٠١/٧٩/٦/٨.

٦٥) محمد عبدالله الطوير: ١٩٧٩/٦/٨ أولاد الرياس: ١٩٧٩/٦/١٣، محمد عمر الحلا: ١٩٧٩/٦/١٤، علي الرضى: ١٩٧٩/٦/١٧ والدود مهدي: ١٩٧٩/٧/٤، وقد استغرق السفر من كُتم بشمال دارفور، إلى التمر القصار بأطراف الصحراء الليبية، أربعة أيام بالسيارة الشفرليت عام ١٩٢٥، متجهين شمالا على العموم، وذلك في إحدى دوريات المفتش الاستعماري لشمال دارفور، آنذاك المستر مور (علي عمر رزق: مشافهة ١٠/٤/ ١٩٨٠).

٦٦) محمد عبدالله الطوير: ١٩٧٩/٦/٨، وإبراهيم محمود بلوماي: ١٩٧٩/٦/٢٣.

٦٧) الجباري شنيبان: ١٩٧٩/٦/١٢، وعبدالرحمن أحمد ديدي: ١٩٧٩/٦/١٣، وعلي جاد الله عيسى: ١٩٧٩/٦/٢٨.

٦٨) ماكمايكل (١٩٦٧ ب) ج ١: ٣٠٩.

٦٩) السابق: ٣٠٩ ـ ٣١٠.

٧٠) السابق: ٣١٠، والمقريزي (١٩٦١): ١٨.

٧١) المقريزي (١٩٦١): ٢٨.

٧٢) ماكمايكل (١٩٦٧ ب): ج ١: ٣١٠.

٧٣) السابق: ٣٠٩ ـ ٣١٠.

٧٤) الحسن بن الوزان (١٣٩٩هـ): ٥٩.

٧٥) ماكمايكل (١٩٦٧ ب): ج ١: ٣١٠.

٧٦) أبوعبدالرحمن بن عقيل، وعبدالحليم عويس (١٩٨١): ٣٢.

٧٧) ماكمايكل (١٩٦٧ ب) ج ١: ٣١٠ ـ ٣١١.

٧٨) محمد عزة دروزة (١٩٦٠) ج ٣: ١٠٦.

٧٩) السابق: ١١٠ ـ ١١٢.

٨٠) السابق: ٣٦٥.

٨١) أبوعبدالرحمن بن عقيل، وعبدالحليم عويس (١٩٨١): ٣١.

وماكمايكل (١٩٦٧ب) ج ١: ٢٨.

٨٢) محمد عزة دروزة (١٩٦٠) ج ٣: ٣٤٣، وأبوعبدالرحمن بن عقيل، وعبدالحليم عويس (١٩٨١): ٣٢.

٨٣) محمد عزة دروزة (١٩٦٠): ج ٣ ٣٦٥.

٨٤) السابق: ٤٧٧.

٨٥) محمد عبدالرازق مناع (١٩٧٥): ٢٧ ـ ٢٨.

٨٦) محمد عزة دروزة (١٩٦٠): ج ٣: ٣٦٢.

٨٧) ماكمايكل (١٩٦٧ ب): ج ١ ٣٢١.

٨٨) السابق: ج ٣١٠ و(١٩٦٧ آ): ١٧٨ ١٨١.

٨٩) علي عبدالله أبوسن (١٩٦٨): ٥٤ ـ ٦٢.

٩٠) ناختيقال (١٩٧١): ج ٤: ٣٥٢.

٩١) إيان كنيسون (١٩٧١): ١٨٨ - ١٩٥.

٩٢) الجباري شنيبات: ١٢/٦/١٩٧٩.

٩٣) علي جادالله عيسى: ٢٩/٦/١٩٧٩.

٩٤) الدود مهـدي: ٤/٧/١٩٧٩. وهذا يساير مايرد في شـجرة النسب السودانيـة (رقم ٥) التي أعدها ماكمايكل من روايات الحُمر الفلايتة (ماكمايكل: ١٩٦٧ ب): ج ١ : ٣٠١ ـ ٣٠٦.

٩٥) إبراهيم صالح بن يونس (١٩٧٠): ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

٩٦) محمد عبدالرازق مناع (١٩٧٥) ٤٤.

٩٧) إبراهيم صالح بن يونس (١٩٧٠): ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

٩٨) محمد عزة دروزة (١٩٦٠): ج ٣: ٣٦٥.

٩٩) عبدالمجيد عابدين في تحقيقه للمقريزي (١٩٦١): ١٥٢ ـ ١٥٤.

١٠٠) اولاد الرياس: ١٣/٦/١٩٧٩.

١٠١) حسين ضو النور جادو:١١/٧/١٩٧٩.

١٠٢) علي الرضي وموسى أم بلي: ١٨/٦/١٩٧٩.

١٠٣) علي جاد الله عيسى: ٢٨/٦/١٩٧٩.

١٠٤) ماكمايكل (١٩٦٧ ب) ج ١: ٢٩١.

١٠٥) إبراهيم صالح بن يونس (١٩٧٠): ٢٢٠.

١٠٦) محمد عزة دروزة (١٩٦٠): ج ٣: ٣٦٢.

١٠٧) عبدالحميد موسى مادبو: ١٧/٦/١٩٧٩.

١٠٨) راجع العنوان «العطاوة وفروعها» من هذا الفصل، ص ١١١.

١٠٩) محمد عزة دروزة (١٩٦٠) ج ٣: ٩٩.

١١٠) السابق: ١١٧.

١١١) رفعت الجوهري (١٩٦٣): ٨٠.

١١٢) محمد عبدالرازق مناع (١٩٧٥): ٤٤ ـ ٤٥ و٦٣ ـ ٦٥، وهو رأي حسن حسني عبدالوهاب: (١٩٧٢): ج ٣: ١٢٨.

١١٣) إيانز برتشارد (١٩٤٩): ٣٤.

١١٤) السابق: ١٦٠.

١١٥) ماكمايكل (١٩٦٧ ب) ج ١: ٢٩٤، ٣٠٠، ٣١٢.

١١٦) محمد عزة دروزة (١٩٦٠) ج ٣: ١٠٧.

١١٧) السابق: ١١١ ـ ١١٣.

١١٨) السابق: ١٢٠.

١١٩) السابق: ٣٦١.

١٢٠) محمد عبدالرازق مناع (١٩٧٥): ٦٦ ـ ٦٧.

١٢١) المقريزي (١٩٦١): ٦٩، وعبدالمجيد عابدين في تحقيقه للمقريزي نفسه: ١٤٨.

١٢٢) ناختيقال (١٩٧٤) ج ١: ١٦٣ هـ ١.

١٢٣) السابق: ٢٥١ ـ ٢٥٢.

١٢٤) السابق: ١٦٠.

١٢٥) يوهين (١٩٦٤): ١٠٨، وناختيقال (١٩٧١): ج ٤: ٨٧.

١٢٦) إبراهيم صالح بن يونس (١٩٧٠): ٢٢٧.

١٢٧) ماكمايكل (١٩٦٧ ب) ج ١: ٣١١ ـ ٣١٣.

١٢٨) السابق: ٣٢٤.

١٢٩) السابق: ٢٨٨.

١٣٠) السابق: ٢٨٩.

١٣١) عبدالمجيد عابدين في تحقيقه للمقريزي (١٩٦١): ١٦ ـ ١٧ و١٨٠.

١٣٢) محمد عزة دروزة (١٩٦٠): ج ٣: ٣٤٨ و ٣٥٢.

١٣٣) إبراهيم صالح بن يونس (١٩٧٠) ٢٢٠.

١٣٤) يوسف فضل حسن (١٩٧٣): ٢٥٥ هـ ١٨٥.

١٣٥) ماكمايكل (١٩٦٧ ب) ج ١: ٢٦٧ و ٣٠٢ ـ ٣٠٤.

١٣٦) علي عبدالله أبوسن (١٩٦٨): ٥٨، وعبدالحميد موسى مادبو: ١٧/٦/١٩٧٩، وعلي الرضي: ١٧/٦/١٩٧٩.

١٣٧) محمد عزة دروزة (١٩٦٠): ج ٣ ٣٤٩ وانظر الاقتباس المتقدم عن ابن خلدون عند الزاوي (١٩٦٣): ٢٢٣ في الفصل الأول، ص ٣٠.

١٣٨) ماكمايكل (١٩٦٧ ب): ج ١: ٣٠٢. والجنيد، الذي يعتبر في غالبية أوراق النسبة السودانية جدا للعطاوة والرواشد والحيماد بتشاد وغرب السودان، يطلق اسمه على غدير ضخم في شمال دارفور يدعى «رهد الجنيد». ويقول الرواة إنه وأحلافه وأخلافهم سكنوا عنده أول ماوصلوا إلى تلك المناطق (علي عمر رزق: ١/٦/١٩٧٩) والدود مهدي: ٤/٧/١٩٧٩.

١٣٩) نعني مثلا في النسبة الأصولية إرجاع الشايقية السودانيين أصلهم إلى جد يسمونه: شايق، أو أن يرجع الكوارته في شمال السودان نسبتهم إلى موضع هناك يسمى كورتي. والنسبة المهنية هي مثل « البقّارة » لرعاية البقر، و (الأبّالة) أو (الجمّالة) لأهل الإبل أو الجمال، و(الغنّامة) لرعاة الأغنام.

١٤٠) محمد عزة دروزة (١٩٦٠): ٣ ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

١٤١) السابق: ٤٣٧، ٤٦٨ و ٤٧١.

١٤٢) الحسن بن الوزان (١٣٩٩هـ): ٧٦.

١٤٣) ماكمايكل (١٩٦٧ ب) ج ١: ٢٧٥. وهنالك التفسير اللغوي للشوا بمعنى العصاة، وهو شايع عند القبائل التشادية المحلية (إبراهيم صالح بن يونس: ١٩٧٠: ٣ ـ ٥) ولعله تعليل تاريخي نابع من الحوادث المسببة لمخاطبة الماي عمر بن إدريس البرنوي عام ١٣٩٢/ ٧٩٥هـ للظاهر برقوق

المملوكي، بشأن فساد الأعراب الجذاميين بشمال مملكته. هذا إلى جانب تكرار عصيان البدو في تشاد وغرب السودان لأوامر حكامهم.

١٤٤) ماكمايكل (١٩٦٧ ب) ج ١: ٣٠٨.

١٤٥) إبراهيم علي طرخان (١٩٧٥): ٣٠.

١٤٦) السابق: ٣١ و ٣٣، ومحمد سليمان أيوب (١٩٦٩): ٢٠٩ ـ ٢١٠.

١٤٧) هيرمان كيز (١٩٦١) ٢٢ ـ ٢٣، والحسن بن الوزان (١٣٩٩هـ): ٧٦.

١٤٨) وليام ديسبورو كولي (١٨٤١): ١٣٠.

١٤٩) عبدالمجيد عابدين (١٩٧٠): ٦٢.

١٥٠) محمد سليمان أيوب (١٩٦٩) ٢٣، ومحمد عبدالرازق مناع (١٩٧٥): ٧٧.

١٥١) الطاهر أحمد الزاوي (١٩٦٣): ٢٢٣.

١٥٢) يوسف فضل حسن (١٩٧٣): ١٦٦، والقلقشندي (١٩٨٠): ٣٩٢ ـ ٣٩٣.

١٥٣) يوسف فضل حسن (١٩٧٣): ١٦٦.

١٥٤) محمد عزة دروزة (١٩٦٠): ج ٣: ٣٥١ ـ ٣٥٢.

١٥٥) السابق: ٣٤٨، القلقشندي (١٩٨٠): ٣٩٣، والحسن بن الوزان (١٣٩٩هـ).

١٥٦) الحسن بن الوزان (١٣٩٩هـ): ٥٩.

١٥٧) محمد عزة دروزة (١٩٦٠) ج ٣: ٣٥١ ـ ٣٥٢.

١٥٨) محمد عبدالرازق مناع (١٩٧٥): ٣٣ ـ ٣٦.

١٥٩) يوسف فضل حسن (١٩٧٣): ١٦٧.

١٦٠) محمد بن عمر التونسي (١٩٦٥): ١٣٩.

١٦١) ناختيقال (١٩٧١): ج ٤: ٣٥٠ ـ ٣٥٣.

١٦٢) ماكمايكل (١٩٦٧ آ): ج ١١٧.

١٦٣) السابق: ١٥٠.

١٦٤) السابق: ج ١١٧ و١٩٦٧ ب: ج ١: ٣٠٤.

١٦٥) ماكمايكل (١٩٦٧ أ): ١١٩.

١٦٦) ماكمايكل (١٩٦٧ ب): ج ١: ٢٦٩. ومع ذلك يتردد ماكمايكل في القول بما يجمع بين هؤلاء المعقل المنضوين في هلال بالمغرب، وبين المعاقلة المتدوجين في المعالية الفزاريين من قرابة دار حامد والزيادية بكردفان ودارفور.

١٦٧) الناصري (١٩٥٤): ج ٢: ١٧٧ ـ ١٨٠.

١٦٨) ماكمايكل (١٩٦٧ ب): ج ١: ٢٦٤.

١٦٩) السابق: ٢٦٥.

١٧٠) عبدالمجيد عابدين في تحقيقه للمقريزي (١٩٦١): ١٥٤.

١٧١) محمد عزة دروزة (١٩٦٠): ج ٣: ٤٦٢.

١٧٢) ماكمايكل (١٩٦٧ أ): ١١٨.

١٧٣) السابق: ١١٩.

١٧٤) عبدالغفار محمد أحمد (١٩٦٨): ١٦٥.

١٧٥) إسماعيل علي الفحيل (١٩٨١): ٤٤.

١٧٦) ماكمايكل (١٩٦٧ ب): ج ١: ٣١٩.

١٧٧) الحسن بن الوزان (١٣٩٩هـ): ٥٩.

١٧٨) ناختيقال (١٩٧١): ج ٤: ٣٥١.

١٧٩) ماكمايكل (١٩٦٧ ب): ج ١: ٣٠٤.

١٨٠) السابق: ٣٠٣.

١٨١) ماكمايكل (١٩٦٧ ب: ج ١: ٣٠٥ و (١٩٦٧ أ): ١١٧، وعبدالمجيد عابدين في تحقيقه للمقريزي (١٩٦١): ١٥٣ ـ ١٥٤.

١٨٢) علي جاد الله عيسى: ١٩٧٩/٦/٢٨، ويوجد وصف تفصيلي للوثيقة ومصادرها في التسجيل الصوتي لإفادة الراوية. انظر قائمة مراجع الارشيف الصوتي.

١٨٣) إبراهيم محمد بلال: ١٩٧٩/٦/٢٨.

الفصل الرابع

تشريقة بني هلال: من المغرب إلى كُردفان (ب)

١ ــ زعامة بني هَلبا الجُذاميين وشيخهم جمعان العُويصي.
٢ ــ أبناء العرب وأبناء العربيات في البوادي السودانية.

زعامة بني هَلبا الجُذاميين وشيخهم جمعان العويصي

لعلنا نخلص مما ورد في الفصل السابق إلى أن قطاعات ضخمة من العَطاوة وفَزَارة والجُذاميين، وأشتاتا أخرى من الأعراب، قد ترافقت إلى بلاد السودان الأوسط والشرقي، بعدما تشربت في المغرب العربي بعوامل انصهار قوية، وأسست لها الهجرة الهلالية الكبرى في القرن الخامس الهجري. ونحن لانجد بسهولة في مصادرنا الوثائقية، أو في التراث الشفهي، دلائل توضح لنا الدوافع الحقيقية لهذه الهجرات إلى بلاد السودان الأوسط ومتى تمت. ثم إن أسباب اختيار الانتساب إلى تجمع جهني متضخم، يشمل هذه القبائل المتكاثرة في بلاد السودان، بدلا من الاحتفاظ بطابع التجمع السُلَمي الهلالي، الذي أحدث الزحزحة الأساسية في تلك الهجرات، تبقى لحد ما غير معلومة تماما.

والذي يتفق فيه رواتنا الشفهيون بدارفور، مع مصادرنا الوثائقية الشحيحة، في حدود هذه الدراسة هو أن بني هَلبا من سُويد، كانوا يمثلون القادة، ربما في أهم موجات الهجرة التي جاءت ضمنها فَزَارة والعَطاوة عبر الصحراء، وأن زعامة مشايخ العربان في مرحلة أخيرة من هذه الرحلات، كانت للهَلباوي جمعان العُويصي[1]. ولما كنا نجد في قوائم الحسن بن الوزان لأعقاب الهلالية بالمغرب الأدنى اسم سُويد بطناً من رياح الهلاليين، نستطيع أن نقرن ذلك بما قلناه عند الحديث عن العَطاوة، في الفصل الثالث، من دخول فرع من جُذام في الأحلاف الهلالية أوان زحفتها الكبرى نحو المغرب، وذلك على رأي المقريزي وابن خلدون[2]. وعلى ضوء معلوماتنا الحالية عن هجرات العربان إلى بلاد السودان الأوسط، لا نستطيع الذهاب أبعد من إيراد احتمالين أساسين، نفسّر بهما ظواهر تلك الهجرات.



بلاد السودان الأوسط

فأول الاحتمالين هو أن فريقنا من هَلْبا سُويد الجَذاميين قد خرجوا من مصر ميممين شطر الجنوب الغربي حتى اكتشفوا، وربما عرفوا من البربر أو القُرعان والتِبدا، مراعي المرتفعات الصحراوية في العُوينات والكَفرة والجلف الكبير وجبل أركنو وما يليها جنوبا، وذلك في حقبة من العصور منذ الفاطميين إلى العثمانيين. وربما التقت اخبارهم هنالك في الصحراء، وتواصلوا مع طلائع أعقاب الهلالية المنحدرين من المغرب، ممثلين في فَزَارة والعَطاوة وحلفائهم، منسابين من الشمال تجاه معابر الصحراء الكبرى إلى الجنوب. ثم إن السلطة في مصر تابعتهم، وأرسلت وراءهم مندوبا ليجمع منهم الضرائب ويحفظهم في الحدود التي تطولهم فيها أيادي حكامهم. لكن وجود الاتجاه عند الأعراب الرعاة منذ عهد الحسن بن الوزان في القرن السادس عشر، حتى عهد أعراب بادية دارفور الذين لقيهم محمد بن عمر التونسي في القرن التاسع عشر، اتجاههم نحو الامتناع عن دفع الضرائب واغتيال مندوبي أولى الأمر[٣] أودى بحياة المندوب المرسل وراء تلك الأحلاف، وكان اسمه على قول الرواة بدارفور هو: بغدادي ولد السُودة. ونتج عن ذلك التمرد والعصيان انفلات تلك العربان بعيدا من أيدي السلطات المصرية، متوغلين في بلاد السودان الأوسط[٤] وربما كانت هذه الفئة من جُذام وأحلافهم، وربما أخلافهم، هم الذين أزعجوا السلطان البرنوي الماي عثمان بن إدريس عام ٧٩٤هـ / ١٣٩٢م في شمال تشاد، بقطع الطرق التجارية بين مملكة البَرنو، ومصر والمغرب واسترقاق أتباعه[٥]. وعندئذ يمكن عزو إجمال البَرنويين هذه تحت اسم جُذام، كما يرد في خطاب الماي البَرنوي، إلى خضوع زعاماتهم لرئاسة بني هَلْبا الجُذاميين، تماما كما تغلب اسم هلال في الانسياح إلى المغرب على تلك الأحلاف في القرن الهجري الخامس.

ويرى إبراهيم علي طرخان أن مخاطبة السلطان البَرنوي، للسلطان المملوكي بكثير من الإجلال، يأتي من الاعتراف المستمر عند دويلات السودان، بسيطرة السلطان المصري على المنطقة من الشام والحجاز واليمن حتى برقة وشمال بلاد النوبة، في آواخر القرن الرابع عشر الميلادي. هذا إلى جانب أن مصر كانت يومئذ مقرا للخلافة الإسلامية التي ينظر إليها عموم المسلمين نظرة طاعة وتبرك[٦]. ولهذه المعلومة عن الخلافة أيضا شاهدها عند الرواة في دارفور. فهم يقولون إن البغدادي ولد السُودة الذي لحق بالأعراب المبتعدة واغتيل كان مندوبا لخليفة الرسول[٧]، الشيء الذي قد يعنى إضفاء البغدادي ولد السُودة على مكانته رسولا للسلطان المملوكي، والخليفة الدمية بالقاهرة، هالة دينية نابعة من خدمة الخلافة التي تحميها سطوة المماليك. وهذا كله يشير إلى فداحة العصيان الأعرابي ومن ثم رعب الانطلاق بعد اغتيال المندوب بعيدا عن سيف السلطة حتى عبروا الصحراء.

والاحتمال الثاني هو: أن فرعا من هَلبا سُويد قد واصل سيره غربا من مصر، حتى التقى بأعقاب الهلالية من فَزَارة والعَطاوة، على جهات طرابلس الغرب وفزان ومابعد ذلك غربا، حتى شرق الجزائر. وقد سبق ذكر مايشير إليه مؤرخو المغرب العربي، من أن المرابطين والموحدين والحفصيين والسعديين والعلويين جميعا، كانوا يطالبون الرعاة البدو المهيمنين على البلاد السيب من دولهم، بالعسكرة ومشاركة الجنود والمرتزقة في حفظ النظام وجمع الضرائب[٨]. ومن هذا المنطلق يكون تمسك الحكام ببدو البرية قائما على حرصهم على استمرار خدماتهم لدولتهم. وكان الأتراك العثمانيون قد استولوا على طرابلس الغرب عام ٩٥٩هـ / ١٥٥١م[٩]. وقد مدوا نفوذهم إلي فِزان بعد عام ١٠٣٢هـ / ١٦٢٢م؛ حيث قهروا هنالك أولاد الشريف محمد

الفاسي وأنصارهم التشاديين[١٠]. والافتراض المعتبر لدينا هو أن جمعان العُويصي، الذي تقول الروايات الشفهية في دارفور إنه قد قاد هجرات بني هَلْبا والعَطاوة وفَزَارة إلى بلاد السودان الأوسط، كان قد وجد في الضرائب المغربية أو التركية على العربان (ولا ندري في أية حقبة) سببا لعدم البقاء في فِزان، أو مايجاورها غربا أو شرقا، فانساح بجموعهم، بعد أن استدرجهم إلى الاضطرار للهروب بقتله مندوب السلطة، عبر الصحراء إلى شمال دارفور وتشاد. وربما انتقلت بقايا من تكتلات الشاوية والعربان، اللذين ذكر عصيانهم الحسن بن الوزان بجنوب تونس في القرن العاشر الهجري مع هؤلاء الجموع، حتى وصلوا إلى برنو. وهذا الاقتراح أيضا يوافق مايرد في التراث الشفهي الدارفوري عن مندوب خليفة الرسول البغدادي ولد السُودة، ولحاقه بالأعراب واغتيالهم إياه. وذلك طالما نعلم بأن الخلافة الإسلامية كانت قد انتقلت إلى العثمانيين بعد عام ٩٢٣هـ / ١٥١٧م بفتحهم لمصر[١١]، وانتزاعهم الخلافة من العنصر العربي ثم إضافتها للسلطنة العثمانية.

الانتساب العَطوي الفَزَاري إلى عبدالله الجَهني:

نحن ندري أن جُهينة الأصلية هم من ينتسبون إلى جُهينة بن زيد بن ليث بن سُود بن سلم بن الحافي بن قُضاعة القحطانية[١٢]. أما العَطاوة وفَزَارة فعلى الرغم من دخول بعض اليمانية فيهم، كالمِعقل، إلا أنهم عدنانيون. فإذا حاولنا إيجاد سبب معقول يجعل فَزَارة والعَطاوة وبني هَلبا يختارون الانضواء تحت التجمع الجَهني، الذي أخذ به هؤلاء الأعراب، في بلاد السودان الأوسط بصورة شمولية وهم في غرب وادي النيل، عدنا إلى ترجيح الاحتمالات والافتراضات المبنية على تعليلات مستندة إلى بعض الحقائق الوثائقية، وإلى

إفادات التراث الشفهي وغيرها.

ولعل القصد وراء ذلك الانتماء، الذي يعبر من الجذع العدناني إلى الجذع القحطاني، هو إعطاء التجمع العَطوي الفَزَاري الهِلبـاوي ببلاد السودان الأوسط، بعد استنفاذهم لطاقات الانسياح الهلالي، المندفع بأنحاء المغرب العربي، تشريفا مصطنعا تستطيع هذه القبائل تحت مظلته المزاحمة في اصطراعات الأنساب الدينية، التي جاءت من مصر إلى أعالي وادي النيل والمغرب، وامتدت جنوبا، فشغلت بها تماما إفريقية المدارية. لقد كانت مصر تعج بحمى الانتساب إلى آل البيت، وأولاد الصحابة رضوان الله عليهم، كالأشراف الجَعافرة بأسوان وقوص[١٣]، وعقب حسان بن ثابت، وسعد بن معاذ الأزْديين بمنفلوط من الصعيد[١٤] والقرشيين بني أبي بكر الصديق، وخالد بن الوليد، وسعد بن أبي وقاص في الأشمونين والبهنسا في الصعيد[١٥]. وهنالك رهط عمر بن الخطاب بالبرلس[١٦]، ورهط رفاعة بن زيد الصحابي بالبحيرة[١٧]، وبنو بَدر من الزبيريين بالبهنسا[١٨]. هذا إلى جانب الوقار المتزايد الذي يعطى للطالبيين وآل العباس، في سني الدولة العباسية، والحكم الفاطمي بمصر، والأدارسة بالمغرب ومايليهما في كل الاتجاهات. ولهذا فلاغرابة أن تصطنع القبائل الداخلة إلى بلاد السودان الشرقي عن طريق وادي النيل نسبا يرجعها إلى بني العباس (كالمجموعة الجعلية)، ويتخذ السِناريون بشرق النيلين نسبا يرجعهم إلى بني أمية. وهكذا يتخذ أعقاب التجمع الهلالي المتسرب إلى بلاد السودان الأوسط من عبدالله الجهني الصحابي جدا وهميا، وهو في الأصل لا ينتمي مطلقا إلى جُهينة كما أسلفنا.[١٩]

نستطيع القول بأن فَزَارة والعَطاوة وهَلبا سُويد احتفظوا بأنسابهم الأصلية

على الرغم من مـا يدخل عليهم من استلحـاق لغيـرهم بأنفسهم، أو إسـقاط لبعضهم الذين تباعدوا عنهم كـالعلاونة. ولعل فيما يحكي بتواتر لافت للنظر بين رواة الأعراب في كُردفان ودارفـور عن الشجار طويل الأمد، واسع المدى، الذي وقع في شمال دارفور بين الخُزام والعَـطَاوة، ربما في القرن الخامس عشر الميلادي أو بـعده[٢٠]، دليـلاً على توفـر الدواعي الملحة لاصطـناع التحـالف الفزاري العطوي الهَكَباوي لذلك الصحـابي الذي لا يمت إليهم، ولا إلى جُهينة بصلة، جدّاً يجمع شـتات أنسابهم ويقوي تحـالفهم المهاجر، كمـا يمنحهم عزة دينية يحـتاجونها في باديتـهم الجديدة[٢١]. وهكذا أدى التحـريف في صيـغة النسبة لدى (الجهني) إلى انتسابهم لجُهينة كما شاع بعد ذلك في قوائم الأنساب السودانية.

وكان الخُـزام الذين بقى منهم قليلون حـاليا في تـشاد ودارفور، يمـتون بنسب يدّعونه إلى بني مخزوم عشـيرة خالد بن الوليد رضى الله عنه[٢٢]. ولما كنا نعدم شـاهدا يوحي لنا بعلاقـة لهؤلاء المخَـزومية كـما يقـولون، بالمغرب العربي، فـإننا نميل إلى ترجيح قـدومهم من مـصر على الطريق الذي يرسـمه للبـقّارة يوسف فـضل، ذلك الطريق الممـتد من دنقـلا على النيل إلى شمـال دارفور، مسـايرين لوادي المَلك ووادي المُقدم، أو على طرق الصحراء الليـبية، أو بدرب الأربعين والواحات الواقـعة في سلاسل مـرتفعات العُـوينات وجبل أركنو حـتى وادي هَور[٢٣]. وربما كـان هؤلاء المخَـزوميـون قطاعـا من تلك التجمعات الملحوظة للأشراف، وأولاد الصحابة بصـعيد مصر، تبعوا سائمتهم نحو الجنوب الغربي.

ويبدو أن جمـاعات من هؤلاء الخُزام كانت قد سـبقت العَطاوة وفَزَارة، ربما مع أعراب أخـرى، إلى شمال دارفـور. وبحكم الأهمية الدينيـة كان من

الطبيعي أن تكون الزعامة على تلك القبائل المجتمعة بشمال دارفور للمَخزوميين، حتى لقد رضى العَطاوة حينما وصلوا إلى تلك الجهات، حسب إفادات التراث الشفهي، بالخضوع لسلطان الخُزام في شرَنقو بشمال دارفور، بل وصانعوهم بالتزاوج معهم(٢٤). وفي تلك الظروف الملائمة لـلتنازع القبلي، والأطماع في السلطة، والتحاسد والشحناء والتفاخر بالأنساب، التي ساقت نهاية، كما تفيد الروايات الشفهية، إلى حرب طويلة الأمد بين العَطاوة وأحلافهم من جهة، والخُزام من جهة، في تلك الظروف تبرز الحاجة لإظهار الانساب المبجلة. ويتفق الرواة في دارفور على أن السبب المباشر لتلك الحرب، كان في تعسف الخُزاميين واغتصابهم لبعض الأنعام العطوية. ومع انعدام السلطة المركزية المستقرة بتلك البوادي من وادي هَور، وتماثل الوضع مع جاهلية تسعير الحروبات القبلية ؛ خدمة لنخوة جاهلية يشعلها الحيوان، كداحس والغبراء وحرب البسوس، كان لزاما على الحلف العَطوي الفَزاري أن يصطنع له جدا شريفا تستطيع هذه القبائل بواسطته مزاحمة الخُزاميين، في جو المفاخر الدينية النازلة على بلاد السودان من مصر والمغرب، والتي صارت فيما بعد بضاعة رائجة للزعامة والهيمنة السياسية بالبوادي الجديدة.

عبور الأعراب السودانية للصحراء الكبرى في شواهده الثقافية:

كما أوضحنا سلفا فإن الحل للمعضلة القائمة حول حقائق أنساب التجمع الجهني بغرب وادي النيل ليس من طموحات هذه الدراسة، وبذلك تظل هذه المحاولة في إعادة بناء أصول العربان الواصلة إلى بلاد السودان الأوسط مجرد أداة لدراسة اتجاهات الهجرات الهلالية المتأخرة عن القرن الحادي عشر الميلادي. لكن هذه الأداة احتاجت لشيء من التفصيل في أنساب أعراب جانبي الصحراء

الكبرى بأفـريقيـة، شمالا وجنوبا، انطلاقـا من الحاجة الـشديدة لمواجهـة تيار مخـالف لإمكانيات العبـور بين طرفي الصحراء، هيأت لـه كتابات ماكـمايكل ويوسف فضل بعض الأجواء الصالحة للنماء والاستفحال.

فـالاهتمـام بنزول العربان على وادي الـنيل من مصـر حتى دنقـلا، ثم التحرك غربا، كـما تصوره اجتهادات هذين الباحـثين، كاد يحرم هذه الدراسة وأمثـالها من أية إمكانية لإثـبات أهمية الـطريق الصحراوي في إدخـال العربان الحالية إلى بلاد السودان الأوسط. وقد دعم هذا الاتجاه عند هذين الباحثين لحدّ ماتمسكهـما بوجود لخَم وجذَام وجُـهينة وبعض الهلاليين في المصادر الوثـائقية للمؤرخين المصـريين المتأخرين، وجـودهم عند الحدود الشماليـة لسودان وادي النيل. كذلك فعل ماكمايكل ويوسف فضل، حـتى تحيزا إلى الحقيقة الواحدة، وغفـلا عمـا سواها مما له جـدوى؛ فكان أن أصبـحت القبائل المـصرية، لخَم وجذَام وجُـهينة، هي الوحيـدة التي تتوفـر لها الدلائل المتينة، عـندهما، عند الحديث عن الهـجرات الأعرابيـة إلى بلاد السودان الأوسط[٢٥]. من ثَم صار الطريق النيلي هو الدرب الأهم بالنسبة لهذين الباحثين وتلاميذهما.

هنالك دليـلان على جدوى القـول بأن العربان التي اجـتمـعت في بلاد السودان الأوسط تحت اسم جُهـينة، تكوّن في الأساس دائرة ثقافية متـجانسة، تشهد بعض مظاهرها اللغوية ومؤسساتها الاجتماعية، بقدوم أكثرها من المغرب العربي عن طريق الصحراء. ونبدأ باللغة حيث يرى عبدالمجيد عابدين أن بعض البطون من لخَم وجذَام نزحوا من مـصر إلى الأندلس، ثم لما غلبتهم الصليـبية المتأخرة هنالك، تدفـقوا مع أحلافهم إلى شـمال إفريقية والصـحراء الكبرى. وهناك تفـرقت بهم السـبل، إلى أن ألحـقـهم المطاف بـبعض جـهـات غـرب السـودان[٢٦]. وتسند حـجج التـدفق العـربـي من الأندلس إلى بلاد المغـرب

الأوسط تلك الإشارات المتكررة عند محمد عبدالرازق مناع إلى ثبوت حالات ملحوظة من هذه العينة القادمة من الأندلس، وسط القبائل الليبية الحاضرة[٢٧]. وربما امتزجت لهجة هؤلاء الوافدين بعد وصولهم إلى المغرب الوسيط، بلهجة الأعراب الهلالية الذين يشير عبدالمجيد عابدين إلى توغلهم حتى أطراف الصحراء، واختلاطهم بالبربر هنالك، ثم تسربهم على الطريق الغربي إلى بلاد السودان[٢٨]. وبهذه القرائن يفسر عبدالمجيد عابدين حالات لغوية مميزة لاحظها وسط أعراب غرب وادي النيل في الستينات من القرن العشرين.

فمن تلك أنهم في السودان الغربي يبدّلون الجيم دالا إذا التقى الجيم بالشين، مثلما في كلمتي (الشَدرة) و (الديش) للشجرة والجيش، وهي حالة معروفة في لهجات تونس والأندلس[٢٩]. وحالة إضافة أعراب السودان الغربي واو الجمع للمتكلمين، مثلما في " نحن نسيرو " تدل أيضا من غير شك على وجود علاقة لسانية بينهم وبين أعراب شمال إفريقية والأندلس. ويرى عبدالمجيد عابدين أن هذه الحالة تعد مما يميز لهجات المغاربة عن لهجات المشارقة[٣٠]. وظاهرة الترخيم التي تحذف فيها النون أو الياء من نهاية الكلمة عند الوقف، حذفا خفيفا فيه غنة، ترتبط إحدى أمثلتها السودانية، بحكاية يرويها أهل دار حامد الفَزاريين بكُردفان، عن جدهم المسمى حامد الخُوين. فأبوزيد الهلالي، كما يقولون نصح جدهم هذا باستيطان منطقة (الخيران) بوسط كُردفان، ووصفها بأنها (مركز سلاطي ومجر بواطي)، وإنما يقصدون: مركز سلاطين، ومجرى بواطي، أي أودية وخيران ماء. وهذه الظاهرة اللغوية أيضا شائعة في لهجات الغرب والأندلس[٣١].

تمسك علي عبدالله أبوسن، بصيغ النسبة لدى الأعراب المنضوية تحت

التجمع الجهني بغرب وادي النيل دليلا قاطعا على قدوم الأعراب هؤلاء عبر الصحراء من شمال إفريقية. وهو يهتم بطرق صياغة أسماء القبائل والبطون ونسبتها ؛ ليؤكد ما يذهب إليه، خاصة عن انعدام المقطع البجاوي «آب» السائد في خواتم أسماء القبائل العديدة بوادي النيل وشرقه. فهذا المقطع منعدم لدى قبائل غرب وادي النيل، إلا في النُوراب الكبابيش مثلا، وهم على الأرجح من الشرق.(٣٢)

ومن الصيغ الكثيرة في أسماء الفروع والبطون والأفخاذ بين جُهينة غرب النيل نلاحظ لفظ (ناس فلان). وهذه الصيغة لها شواهد عديدة بين تقسيمات فَزَارة والعَطاوة السودانيين، مثلما لدى الهَبابين، والعريفية، والزَيادية، وبني جَرار، والمَعالية والمعَاقلة، والهَبانية والرزِيقات بشمال وجنوب دارفور، والكبابيش والحَمر ـ بفتح الحاء(٣٣). ويقول عبدالمجيد عابدين: إن هذا الاستعمال في الأسماء عُرف من قدم، وله شواهد في الفصحى، كما إنه ينسب إلى بني عامر بن صعصعة(٣٤). وبنو هلال هم أبناء عامر بن صعصعة.

ربما جاز القول بأن مثل هذه التأثيرات القادمة من المغرب والأندلس، لا يقبل العقل مرورها سليمة على وادي النيل، قبل أن تصل إلى بلاد السودان الأوسط، ولهذا نتخذها دليلا آخر على وفود القطاعات التي ميزناها من أعقاب الهلالية، ومن اجتمع عليهم، إلى بلاد السودان، قادمين عبر الصحراء الكبرى. وختام هذه الشواهد يجيء مما توصل إليه الصادق محمد سليمان في دراسته حول المؤسسة الاجتماعية التراثية عن منتدى (البَرامكة) لتناول الشاي، والمعروف لدى البقّارة السودانيين. فهو يقول إن اسم (البَرامكة) جاء من الشرق، وقد عُرف من بعد في مصر وتونس على السواء، كما تدل عليه مراجعه. ولكن اسم (البَرامكة) اقترن في مصر بنشاط (الغَزاوي) وهم الغجر،

وهو خروج بالصفة المقصودة في (البَرمكة) من الذوق السليم، إلى الوضاعة الاجتماعية. وهذا الاتجاه هو عكس ماعرف في تونس والسودان وتشاد، حيث يتم إضفاء مناقب الحَرافة، ورفعة الهمة على (البَرمكي) وجعل هذه الصفة لصيقة بنبل الموصوف وعزته. ولهذا يرجح الصادق محمد سليمان بأن (البَرمكة) المعروفة لدى جُهينة غرب النيل، إنما جاءت معهم من شمال أفريقية عبر الصحراء الكبرى ولم تجيء قطعا من مصر.[٣٥]

حول (ديناميكية) الأنساب الكلية والفرعية على الصعيد الشعبي:

قد لا نستغرب كوننا لم نجد في أغلب الروايات الشفهية المتوفرة لدينا، ما يفيد كثيرا عن تحركات القبائل الأساسية، التي اتخذناها وسائل لمتابعة ما رأينا من هجرات العربان، من المغرب العربي عبر الصحراء، إلى بلاد السودان. والعلة في هذه الظاهرة قد تطلع من (ديناميكية) الصناعة المستمرة للأنساب العربية. ففي مسائل الهجرات يهتم التراث الشفهي عند الكثرة من أعراب دارفور، وربما صحّ عند سواهم، بسرد أخبار تحركات الجذوع القبلية الكبرى، الجامعة لمختلف الأصول، ومتابعتها على نطاق عريض من الأرض. أما جولات الفروع والبطون والعشائر القبلية، مهما بعدت بها الشقة عن جذوعها الأساسية، فلا تلقى المتابعة عند الرواة، بل تترك ترتيبات وضع هذه البطون والفروع داخل تلك الجذوع، في معظم الأحوال، للقيمين على مصالح القبيلة، من العارفين بالتاريخ والتراث القبلي، في كل جماعة بدوية، وربما حتى بعد أن تستقر. وهؤلاء العارفون بالتاريخ القبلي، هم أنفسهم الموجهون السياسيون والاجتماعيون والاقتصاديون لمؤشرات المصلحة العامة للجماعة التي يمثلونها. وبذلك فهم يحركون أماكن الفروع والبطون القبلية وأنسابها داخل

الجذوع الكلية في كل إقليم، حسب مايمليه عليهم واجب التصور العملي، للميثاق النافع للقبيلة وأحلافها، داخل علاقاتها بالآخرين، أقوياء أو ضعفاء، على ضوء من أوضاعهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية في بلادهم الجديدة.

وهذا يعني أن التعديل المستمر في العلاقات الكلية بين البطون والفروع، لا يقيم تحليل مثمر للعلاقات الأصولية بين الجذوع القبلية ومكوناتها في كل مرحلة. وفي الوقت نفسه يؤدي احتفاظ القبيلة الفرعية باسمها الأول أو الأقدم، وهي تندرج في الجذع القبلي الجديد (كما ذكرنا عن السَّراجاب ودخولهم في الكبابيش)، إلى خلق مؤشر متين لتتبع انتمائها الأساسي في حقل الأنساب المعروفة من قدم. ويكمل هذا النظام ميول الفروع والبطون القبلية إلى حفظ علاقات المرافقة والمجاورة بين القبائل العديدة، بين القبائل التي جمعتها الهجرات أو الجوار أو الأحلاف في مواطن متصلة ومتتابعة، والسعي ما أمكن إلى تقوية تلك العلاقة بهيكل نسبي فوقي مصطنع، يساعدهم كلهم على التماسك لمواجهة تحديات الدخول في آفاق الديار الجديدة. وهذا الميل نحو إجراء الموازنات النسبية عند النقلة والرحيل، يجعل وسائل الانتماء الثلاث السالفة، المرافقة والأحلاف والجوار، من أفضل الأدوات وأكثرها نفعا في مهام تعقب اتجاهات هجرات الفروع والبطون القبلية، وهي تبدل بين جذوعها الأصلية حيث تختار أن تنتمي أينما رحلت في أنحاء الأرض. هذا إذا ما أضفنا إلى هذه الأدوات وما وظفناها سابقا من استحلاب دلائل التواطؤ الاسمي، واستقراء المتشابهات اللغوية، والمؤسسات الاجتماعية أو السياسية، والميسور من أخبار المؤرخين والرحالين. وبينما يلزم تطبيق هذه الملاحظات المنهجية الواردة في هذه الفقرة، على ماحصّلنا في الفصلين الثالث والرابع عن

علاقات قبليـة، نعتقد أن هذه المسائل تستحق المزيد من التقـصي المجتهد والراسخ، على دراسات مقارنة عريضة، تعـمد إلى مناقشة اتجاهات الانتماءات المتقاطعة ونتائجها للقبائل العربيـة بين الجذوع العدنانية والقحطانية والقضاعية، في جزيرة العرب وإفريقية العربية والمستعربة.

أبناء العرب وأبناء العربيات في البوادي السودانية

بدون أن نروج لمطاعن روبرتسون سميث المشتطة في نظرية الأنساب العربية ومانتج عنها من تحاملات لدى تلامذته[٣٦]، فإن إمكانية إرجاع الأصل النسبي إلى الأم، والانتماء بذلك إلى أهلها دون أهل الأب، هي حقيقة معروفة في كتب الأنساب العربية. ويقوم جانب هام من تقصينا لدعاوي وجود الدماء الهلالية في القبائل السودانية، حقيقة كانت أم تصنعا، على الاستيثاق من شيوع هذا النمط من الانتساب، بين الأعراب الطالعة باستمرار من الجزيرة العربية. وسنحاول أن نعدد الشواهد على ظاهرة النسب إلى الأم في قبائل جزيرة العرب قديما، ثم بين القبائل السودانية الخارجة من الانصهار بين الأقوام المحليين، والقبائل العربية المهاجرة إلى السودان، والساكنة بينهم؛ حيث امتزجت دماؤها بدمائهم. وسيظل هذا النوع من الانتساب متماشيا مع ما أوضحناه عن اندراج الفرع المستلحَق ــ بفتح الحاء ــ في كيان القبيلة التي تستلحقهم وعن تكوينهم، بواسطة الاستلحاق، لبطن في تلك القبيلة يحمل اسمهم الأصلي الذي جاءوا به قبل الاندراج في مستحلقيهم، وربما صار الاسم معدّلا تعديلا طفيفا، أو محتفظا بسماته المألوفة في صيغ الاسم والنسبة.

من أبرز تلك الأمثلة القديمة أن خندفا القضاعية تزوجت إلياس بن مضر، وولدت له طابخة وعمير وقمعة. وهؤلاء نسبوا إلى أمهم خندف علّما على القبائل الصادرة عنهم، ولم يُتخذ إلياس بن مضر نسبا ظاهرا [٣٧]، وهذا يعني أن النداء في الحرب بين هذه القبائل هو: يا آل خندف [٣٨].. ويطلع من حارثة بن ثعلبة الأزدي كل من الأوس والخزرج وأمهما قيلة بنت الأرقم بن عمرو بن جفنة. ثم عُرف الأوس والخزرج ببني قيلة ؛ حيث تميزوا عن يهود

يثرب كما يرد في السيرة لابن هشام من أخبار الهجرة النبوية الشريفة.(٣٩)

كـذلك نُسب أخلاف حـصن ومـالك ومعـاوية وورد وشـريك من بني حذيفـة بن بـدر الفَـزَاري إلى أمـهم المعروفة باللقيطة، وهي نضيزة بنت عصيم بن مـروان بن وهب الفَزَاري. وهـكذا عُرفـوا كلهم ببني اللقـيطة(٤٠) وعرف العـائذ من قريش بأنهم أبناء خـزيمة بن لؤي، وأمـهم عائذة بنت الخـمس بن قحـافة بن خـثعم، وصارت نسـبتـهم إليها، كـما نرى عند شـاعرهم مـقاس العائذي(٤١). وفي بني هلال يُنسب بنو السلول من ولد صـعصعة بن مـعاوية لأمهم سلول بنت ذهل بن شيبان بن ثعلبة.(٤٢)

وقد سجلت حالة من هذا الصنف بين التجـمع الجعلي من قبائل سودان وادي النيل. فالمُسلمية، وهم أبناء مُسلم بن جمار الأموي القادم عام ٨٥٠هـ/ ١٤٤٦م من الأندلس، كـما يقول النسـابة المحليون، يتنادون فـي الحرب باسم (ولد قيـامة)، وقيامة أمـهم هي بنت صبح بن مـسمار الجَـعلي كمـا يذكرها النسابون السودانيون.(٤٣)

فإذا تأكـد لنا أن هذه الخاصيـة في نظام الانتساب لدى العـرب، تسمح بالانتمـاء إلى أصل الأم، أو القول بذلك الأصـل في حالة الاندراج في قـبيلة أخرى، فإن هذا سيـنعكس على دعاوي الدماء الهلالية أيضا، بين البـعض غير اليسير من القـبائل الحالية ببلاد السودان الأوسط. وقـد لا نجد الدلائل القطعية في كل حـالة لإرجاع نسب الفـرع الهلالـي الموجود في إحـدى القبـائل التي ندرسها لأي من جانبي الأم أو الأب، أو إرجاعـه لعلاقة التحالف أو الجوار أو المرافقـة، وعندئذ فالأولى بنا هو أن نبقى على الاحـتمالات الثلاثة مـعا. وإذا كـانت شواهدنا السـالفة عن ضـخامـة الهـجرات الهـلالية إلى بلاد السـودان الأوسط، ممثلة في العَطاوة وفَـزَارة وأحلافهـما على أنه تجمع مـنساق مع بني

هَكذا، إذا كانت تلك الشواهد مقنعة، فإن القول بتسرب العديد من الجماعات والأفراد الهلاليين، وسط التكوينات القبلية للأقوام المحليين في دارفور، وبقاء جماعات أخرى منهم على البداوة، وسط مسميات عربانية جديدة، كله يبدو أمرا مؤسسا له. ويمكن عندئذ الاعتماد على هذا القول تماما كما يرى عبدالمجيد عابدين(٤٤) في نقاشنا لملامح الهلالية السودانية.

الهلالية: من الأصل إلى الفروع

لم تتوقف قبائل التجمع الهلالي الداخلة إلى شمال إفريقية عن أداء مهام سياسية بارزة، في صراعات السلطة في المغربين الأوسط والأقصى، منذ القرن الحادي عشر، حتى الثامن عشر الميلادي.. وتؤكد الدراسات الخاصة بالتاريخ السياسي والاجتماعي والثقافي للمغرب العربي، الأثر العميق لهذه القبائل في التعريب والاستعراب اللغوي والثقافي والعرقي، وفي إكمال أسلمة البربر ومن يليهم من الأقوام السودانية الواقعة فيما وراء الصحراء الإفريقية الكبرى.

هنا في المغرب احتلت البداوة بعناصرها المميزة مكانة هامة في اعتبارات حكام دول الطوائف المغربية. فاللجوء للأقاصي والأماكن الوعرة بعيدا عن سطوة الحكام، وتوفر الفرسان، الذين يمكن دفعهم للقتال، مع أي جانب يكون في مقدوره دفع الرواتب المغرية، أو السماح للمحاربين البدو بالاستحواذ على كل الغنائم، أو بإباحة المدن المعادية الثرية، وتغاضي الحكام بالساحل عن القانون البدوي، القائم على بيع حق عبور الديار لمن يشاءون، وذلك مقابل شيء من السلب والاسترقاق والغرامات والمصادرة من قوافل التجار، والنهب من غلات المستقرين، كل هذه ظلت مغرية للأعراب الهلالية بالانتشار في بلاد المغرب العربي، شرقه ووسطه وأقصاه غربا، والإسهام في مناشط هذه الدول

بالقدح المعلي، سياسيا وعسكريا وثقافيا واجتماعيا.(٤٥)

وسط تلك الأحداث لم يكن في وسع التحالف الهلالي أن يحتفظ بمالم يتعـود عليه الأعـراب قط، وهو وحدة النظر على الدوام إلى من يمـثل العدو، كذات أخرى مـتباعدة في مقابل أفـراد التحالف القديم. فالأعـرابي وابن عمه على الأجنبي، حتـى ينعدم الأجنبي فيـتقاتل الأعـرابيان. وهكذا شهـد القرن الحادي عشر الميلادي نفسه، أوان رحـيلهـم للمغـرب، الحروب المعهودة بينهم، كما كانت في جزيرة العرب، واشتبك بالمغـرب فروع التحالف الهلالي، وفيها وقفت الـبطون المتحـالفة آنفا فـي صفوف الأعـداء القدامى من ملـوك المغرب البربر، وواجهت الأطراف المتآلفة سابقا بعضها بعضا. فزُغبة كانت ضد رياح، والمِعقل كانوا مرات ضد الأثبج وهلم جـرا. وقد أنتجت هذه المعارك المزيد من الزحزحـة للفئات المقهـورة، أو التي تتعرض ديارها للجفـاف، أو الأوبئة، أو الذين يقع عليهم ضغط الحكام، فـتتحرك منهم جماعـات نحو الديار الجديدة، التي تجيء الأخـبار عنها بما فـيهـا من وفرة في الماء والكلأ، واتسـاع في آفاق الأراضي البكر، وضعف في السلطة المركزية.

ولا نسـتـغرب عنـدئذ أن تكون مـشابهـة شـمـال كُردفـان ودارفـور، ومايماثلـهما، جنوبي الصـحراء الكبـرى لأراضي بلاد العرب ومناخـها، كـما يصف ذلك ماكـمايكل(٤٦)، واصلة إلى أسـماع الأحلاف العَطويـة والفَزَارية والهَلباوية، وهي تتجمع على أطراف الصحـراء الكبرى، وتتعرض للمعاناة من جراء التسلط السـياسي، وضغوطه الاقتصاديـة، ومن ويلات الحروب والجفاف والأوبئـة، وغـيرها من بلايـا البادية، كـمـا تجـد في ذات الوقت من ظروف الترغـيب على النقلة ماتجـد. وهكذا نستطيع أن نتـصور قيـام هؤلاء الأعراب بانسياح آخر، عبر الصحراء إلى شـمال تشاد، ومن هنالك يتفرقون. فالعَطاوة

وفَزَارة تأتيان شــرقا إلى شمال دارفور، عند مراعي وادي هَور، ثم تسـير فَزَارة إلى الجنوب الشرقي حتى تصل إلى كُردفان.

وفي شمال دارفور يلتقي العَطاوة وفَزَارة بالأعراب الذين سبقوهم هناك، قادمين من الشمال الشـرقي، مفارقين النيل بعد الصعيـد، وضاربين في شمال كُردفان ودارفـور، متبعين الأودية الغـلاظ إلى مراعي وادي هَور. ويتم هنا في دارفور ذلك الاحتكاك الدمـوي، طويل الأمد الذي يعيد رواة كُـردفان ودارفور الشفـهيون مـسببـاته إلى مثل مسـببات حـربي داحس والغبراء والبـسوس في الجاهليـة. فالسلطان الخُزامي، المهيـمن على القبائل المجـتمعة بشـمال دارفور والمدعو (شَرَنقو) (وربما قاعدته في شَرَنقو) استولى على ناقة المَحمودي العطوي المسمى (فَني). وهذا المظلوم أثار حمية العَطاوة ضد الخُزاميين وأحلافهم. وكما يوضح الرواة الشفهيون بدارفور فإن المعارك الناشئة عن تلك الحادثة، استطالت ومزقت الأحلاف الـتي جمعت بين الخُزاميـين ومرافقيهم، وكـذلك التي تجمع العَطويين وفَزَارة، ومن ثم شـتتهم بعيدا. فـفَزَارة، خاصة دار حـامد والمعِقل، انحدروا شرقا إلي كُردفان. وقطاع كبير من العَطاوة والرَواشد كروا مغربين نحو تشاد، حتى لحقوا بأهلهم الرَواشـد والعَطاوة هنالك، وجاوروا أحلافهم الأول بني هَلبا [٤٧]. ويمكننا أن نتـمعن الآن في البـطون والأفخـاذ المكونة للقبـائل الناتجة عن ذلك التشتت، في مرحلتي القدوم عـبر الصحراء، والحروبات ببلاد السودان الأوسـط والشرقي، كي نتـابع من وراء التفـرق على كل مستـوياته، أخبار بني هلال وسليم وماصاروا إليه في مواقعهم السودانية.

تدّعي القبائل التي تحكي السيرة الهلالية على أنها ــ أي السيرة الهلالية ــ أسطورة أصل، وتاريخ، نسباً يرجعهم إلى بني هلال، وعـلى مستوى الرمز قد يجعل لأحد فروعهم أبا أو أما قريبا من أبطال بني هلال أو عامتها. والممحص

لهذه المزاعم في منطقتي كُردفان ودارفور خاصة، ومايليهما غربا بصفة مجملة، يحتاج لمراجعة ذخيرته من الروايات المختصرة والمسهبة، تلك التي جُمعت عينات منها منذ سياحة الرحالة الإنجليزي جي دبليو براون في بلاد السودان الأوسط خلال الأعوام ١٧٩٣ ـ ١٧٩٦م، ولا تزال إلى الآن تجمع أمثالها في هذه المناطق.

الأصل الهلالي تدّعيه قبائل متعددة، ومختلفة الجذور، كبعض الفُور والمُسبعات والتُنجر، خاصة الأسر الحاكمة في هؤلاء. ويدّعيه بعض البرقد والداَجو من المحليين المستقرين. كما تدّعيه عموم دار حامد الفَزَارية، وقطاع عريض من العَطاوة والحِيماد من الرعاة البدو بكُردفان ودارفور، أو عن هذه الإدعاءات يرى عبدالمجيد عابدين: أن هنالك بعض الدماء الهلالية في قبائل التُنجر والفُور والبِرقد والرزيقات والعَطاوة، وكل هذه بدارفور(٤٨). ولأن ماكمايكل لا يميل إلى التصريح بوجود دماء هلالية في دارفور إلا وسط التُنجر والفُور فحسب، وقد انتقل هذا الانتساب، في اعتقاد ماكمايكل، من إحدى القبيلتين إلى الأخرى عن طريق الرواية، فإن عبدالمجيد عابدين يعارضه بقوله:

" وفي غرب السودان، نجد عددا من الجماعات تنتسب إلى الهلاليين، أو إلى أبي زيد الهلالي، منهم التُنجر والفُور والرِزيقات، وهلالية البِرقد والزيادية. وبالإضافة إلى التأثير السلالي في هذه الجماعات، نجد التأثير القصصي يتمثل في رواياتهم، وفي بعض الأحيان يمتزج اللونان من التأثير ؛ بحيث يصعب على الباحث أن يميزهما. ومع هذا فليس هنالك مايدعو إلى الشك في نسبتهم إلى الهلالية، كما صنع ماكمايكل، إذ أن اختلاط الجانبين من التأثير ـ أحيانا ـ لا يعني ـ بحال ـ الشك في صحة انتساب هذه الجماعة أو أصولها الأولى، إلى الهلاليين، جملة وتفصيلا ". (٤٩)

ويمثل رفض يوسف فضل حسن الأخذ باحتمال هجرة أسلاف جُهينة غرب وادي النيل، عبر الصحراء إلى بلاد السودان الأوسط عقبة، بالنسبة لوجهة نظره، أمام افتراضات يمكن النظر إليها على أنها مؤشرات أكيدة، لوجود دماء من بني هلال في كُردفان ودارفور وتشاد. فيوسف فضل يرجع ظاهرة انتشار الروايات الشفهية الدائرة حول الهلالية بين قبائل جُهينة غرب النيل، يرجعها إلى تأثر ثقافي وصل إليهم من شمال إفريقية. وهذا يسند، في رأيه، احتمالات قدوم هذه التأثيرات مع البربر المستعربين، عبر الطرق الصحراوية الممتدة بين شمال إفريقية وبلاد السودان[٥٠]. وأما بشأن ما يقال عن وجود بعض الدماء الهلالية وسط الفُور والتُنجر، فتعليله عند يوسف فضل يأتي عن طريق أسطورة (الغريب الحكيم) وهو تعليل يفسّر به عدد من المؤرخين لبلاد السودان وثقافاته، بعض مظاهر الاحتكاك الثقافي بين الأعراب والسكان المحليين. ودارفور وتشاد يمثلان ليوسف فضل منطقة التقاء تأثيرات ثقافية آتية من تونس، ومن وادي النيل على السواء[٥١]. والتأثيرات الثقافية كما يقول يوسف فضل: قد تأتي مع التجار من غير الأعراب. وطالما يمكن تعميم التماثل بين شواهد أسطورة (الغريب الحكيم) على نطاق واسع في إفريقية[٥٢]، فإن ذلك سيحول رواية الدارفوريين لمغامرات أحمد المعقور الهلالي، المؤسس الأسطوري لسلطنة دارفور، وماشابهها كحامد الخُوين في كُردفان، يحولها من عالم الروايات المعلنة على أنها مادة تاريخية، إلى نمط مُنتحل ومتكرر الانتحال، من خلال بعض التعديلات المحلية. وبذلك تصير الأحداث المحلية الدالة على احتكاك الثقافة الغازية بالثقافة المحلية، مجرد مواد منقولة عند العديد من الجماعات السكانية ذات البيئات المتشابهة في القطاع السوداني. وهذا التنميط لحكايتي أحمد المعقور وحامد الخُوين وماشابههما، بوضعهما فيما

يسمى بأسطورة (الغريب الحكيم) ينفي التفرد التاريخي لهذه الحكايات في نواتها التاريخية الثابتة بدليل التواتر.

يعني هذا كله أن إلحاق المؤرخ لأخبار أحمد المعقور بالنمط الأسطوري المجمل تحت اسم (الغريب الحكيم) يلغي شخصية أحمد المعقور الهلالي، ويحول دليلا بارزا على دخول فرع من بني هلال في البيوتات الحاكمة بدارفور، إلى مجرد حكاية منتحلة. والذي نحاوله نحن هو العكس تماماً. فاقتناص الشواهد الدالة على التفرد لنواة حكاية أحمد المعقور، وماشابهها من مغامرات، من شأنه إثبات وقائعية الحادثة التي ولدت كل قصة تضخمت من بعد إلى حجم الأسطورة، لكنها ظلت سردا أصوليا بَشَريّ الأبعاد. هذا على الرغم من أن النواة التاريخية، تُغلفها التغيرات السياسية والثقافية والاجتماعية التاريخية عن الحادث الأصلي، بأجواء من الاصطناعات الجانبية القابلة للعزل، تحت تمحيص المؤرخين للاحتمالات التاريخية.

التراث الشفهي الذي جُمع لهذا البحث في دارفور يقول بتوفر الدماء الهلالية بين قبائل الدَاجور والتُنجر والفُور والبِرقد من المستقرين، وبين الهَبانية وبني هَلبا والزَيادية والمَعالية والرِزيقات ودار حامد، من الرعاة البدو[٥٣]. وأغلب هذه القبائل تتوزع السُكن حاليا في كُردفان ودارفور وتشاد، وسنُخرج من هذا الفصل نقاش الاحتمالات السائدة عن وجود العناصر الهلالية بين قبائل الدَاجو والتُنجر والفُور، وذلك كي نترك لها فرصة لتفصيل أكثر في فصول قادمة، تُعنى بتتبع أخبار أحمد المعقور الهلالي وأخلافه ودورهم التاريخي، في تثبيت دولة وحضارة إسلامية، تعريبية واستعرابية، راسخة الأقدام بين دول بلاد السودان الشرقي والأوسط، ونعني مكانة سلطنة الفُور في الحضارات السودانية من النيل إلى الأطلسي.

ويبقى علينا أن نقابل بين محتويات إفادات التراث الشفهي عن الوحدات القبلية السبع الباقية والموضحة سلفا، نقابلها بما تابعناه في فواصل الفصلين الثالث والرابع، عن المؤشرات الظاهرة لتسرب البطون الهلالية، إلى بلاد السودان عبر الصحاري ضمن الحلف الفَزاري والعَطوي والهلباوي الجُذامي.

إذا عدنا إلى الافتراض بأن بني عَطية الجُذاميين المندرجين في بني هلال، هم الذين شكلوا السلسلة الفقرية للعطاوة وفَـزارة أو فرعا منهم، ساعدنا ذلك على النظر بجدية إلى الروايات التي تقول بوجود بني هلال وسط الرزيقات العَطاوة وأبناء عمومتهم الهَبانية، المصنفين في جذع الجِيماد من جُهينة غرب النيل. فرواتنا من الرزيقات والتعَايشة والزَيادية يقولون: إن في الرزيقات جماعة من بني هلال [٥٤]. ولعل الفرع الهلالي وسط الرزيقات كان مندرجا في المحاميد الذين رأينا سابقا علاقتهم ببني سُليم. أما الهبانية فترجعهم أشجار النسب الجهنية بغرب وادي النيل إلى جذع الجِيماد، وحماد جد هؤلاء يعدّ على الصعيد الشعبي شقيقا لعَطية[٥٥]. وهذا قد لا يعني في صنعة الأنساب أكثر من وجود تحالف أو جوار أو مرافقة بين هذه الفرعين في أصولهما بشمال إفريقية.. لكن ذلك التقارب قد يكفي لدخول بعض الدماء من هلال أو سُليم أو أحلافهما في الهَبانية.

فالحكاية الشارحة أو (الإيتيولوجيا Aetiology) التي يقدمها عن الهَبانة رواتهم ورواة التَعايشة والرزيقات والتي تقول ان تحفير الرهد أو الغدير المسمى (أبوصَلعة) بدار الهَبانة في جنوب دارفور، كان من أثر رقص الهَبانية ورقيقهم على تنقير طبول بني هلال[٥٦]، هذه الحكاية يمكن تفهمها على مستويات ثلاثة. فالأول هو أن بني هلال كانوا الغالبية في الهبانية، كما يقول أحد رواة الهَبانية بدارفور[٥٧]، ولهذا كان رقصهم الذي زاد الخيال حجمه حتى جعله

سببا في تكوين الرهد، بصورته المشابهة لمجرى الرقص الدائري، ينّظر إليه على أنه رقص لبني هلال. والمستوى الثاني هو أن قلة من الهبانية، الذين ترجع أصولهم لبني هلال أرادوا اصطناع أسطورة عن أصلهم تروج وسط القبيلة، وتعطيهم تفردهم وأهميتهم، واستمرارا لحكايات أجدادهم عن منجزات أبطالهم الأوائل، المؤسسين للهجرات الهلالية الدائبة التوسع في الأرض، فخلقوا أو طوّروا هذه الحكاية الشارحة لمظهر الغدير المميز لديارهم الجديدة بدارفور وفيها أجملوا كل ما تضعه الهَبانية على الرهد «أبي صلعة» من أهميات. والمستوى الثالث هو النظر إلى هذه الحكاية الشارحة على ضوء ماتقدم في الفصلين الأول والثاني، حينما توصلنا إلى اشتراك أعراب الجزيرة العربية وربما المغرب، وبالقطع أعراب وادي النيل عامة في إرجاع أصل كل عظيم من الآثار والطبوغرافيا مجهولة الأصل إلى بني هلال المنظور إليهم عندئذ في أحجام أسطورية الضخامة والمقدرة.

عن الزَيادية وبعض قبائل دار حامد الفَزَاريين يتم الاتصال النسبي بينهم وبين بني هلال، كما يقولون، عن طريق امرأة. وقد كنا لاحظنا في الفقرات الماضية صورة من صور القرابة التي يمكن أن تنشأ بين العَطاوة وفَزَارة ؛ نتيجة للمرافقة مع بني هلال إلى المغرب العربي، ثم اكتساحهما أطراف الصحراء الجنوبية، عابرين سويا إلى بلاد السودان. والزَيادية والمَعالية ودار حامد يصورون هذه العلاقة على عدة أوجه: فالوجه الأول هو القول بأن آباء الزَيادية كانوا من بني هلال، وأن أمهاتهم من جُهينة.(٥٨)

والوجه الثاني هو القول بأن فروعا من دار حامد فيها الزَيادية والمَعالية وغيرهما تنتمي إلى أم من بني هلال فقدها أهلها في البرية، كما يقول رواتهم الشفهيون، فسارت مع الصيد حتى قبضها أحد أجداد دار حامد وتزوجها

وأنجب منها أخلافه[٥٩]. فإذا كان في التواتر الملحوظ لحكايتهم الأصولية هذه ما يمكن أن نعتمد عليه في إقامة ترجيح قوي، فهو أن لبعض قبائل دار حامد علاقة عرقية ببني هلال، وأن هذه العلاقة تجعل بعض هذه الفروع الحامدية تنسب إلى بني هلال من جهة الأم أو من جهة الأب.

في حالة البِرقد لا نستطيع أن نأخذ بأكثر مما يعطينا التواتر الواضح في الروايات الدارفورية، عن وجود بطنين في قبيلة البِرقد بشرق جبل مرة يرجعان كما يقال إلى بني هلال[٦٠]. وربما تأسس بطنا البِرقد من مخاليع الهلاليين أو فقرائهم الذين فقدوا القاعدة الاقتصادية اللازمة للبداوة وهي الماشية، فقعدوا مع البِرقد المستقرين. ولعله يصح أن بطن أولاد أبي زيد في بني هَلبا له ما يجمعهم بالهلاليين، كما يدلنا راويتنا الهِلباوي[٦١]، فذلك الزعم قمين بتقوية مالاحظناه في الفصل الثالث، من علاقة العَلاونة القادمين مع بني هَلبا إلى دارفور، وعودة عروقهم في الأصول المغربية إلى سُليم وهلال.

يسبق مصنف الآثار البريطاني بلفربول الكثير من الباحثين المحدثين في ملاحظته عن انتشار أساطير أبي زيد الهلالي سلعة رائجة، على حدِّ قوله بين الرواة في الحزام الأوسط من بلاد السودان، وفي شمال أفريقية [٦٢]. وللأسف فإن بلفربول لم يحاول البحث عن جذور ذلك الانتشار وخلفياته، للحكايات الهلالية بين أهل بلاد السودان الأوسط. وبدلا من ذلك فقد شابت نبرته الانطباعية المعهودة بالمدرسة الانتشارية (Diffusionists) حيث يعلل لأمثلة الإكثار من التشابه فقط بمنظار انتقال المادة المروية، بالاستلاف من جماعة إلى أخرى، وترويجها مادة قصصية تعلق عليها مزاعم انتفاعية.

لكن رواج قصص أبي زيد الهلالي في بلاد السودان الشرقي والأوسط، كذيوعها في الشرق والمغرب، يجب ألا يُخفي عنا بعض الحقائق الأساسية عن

طبيعة السيرة الهلالية التي ترويها قبائل التجمع الجهني بغرب وادي النيل، فالسيرة، حكاية مطولة، اعتادت أن تتابع أخبار الهلاليين في مسارهم من نجد وماحولها بالمشرق، حتى تونس الخضراء وما تعداها غربا، وذلك مثلما نلقاها لدى الرواة المشارقة بمن فيهم أهل وادي النيل، وكذلك عند بعض المغاربة. وحتى في كُردفان من غرب وادي النيل، نجد تأثيرا واضحاً لهذا النموذج النمطي للسيرة الهلالية. وهذا الشكل الغالب من السيرة الهلالية، يكاد لا يعرفه الرواة في دارفور وتشاد، إلا الذين يسمعونه من حكايات جاءتهم من حيث ينتشر النموذج النمطي السابق.(٦٣)

وقد تكون الحكاية الدافورية الوحيدة التي يمكن مقارنتها بالسيرة الهلالية المطولة، الآتية من مصر والمغرب ووادي النيل، هي قصة أحمد المعقور الهلالي. لكن الاختلاف بين حكاية أحمد المعقور، والسيرة الهلالية المشرقية والنيلية، يقوم أساسا على اهتمام حكاية أحمد المعقور بالجانب التاريخي، بينما تهتم السيرة المشرقية النيلية بالجانب الأدبي والأخلاقي. في المشرق ووادي النيل لا نملك حالات ظاهرة لادعاء الرواة حق الانتساب، في أنفسهم أو من يعايشونهم إلى بني هلال، من هنا فهم يحكون عينتهم من السيرة الهلالية قطعة أدبية صرفة، وهكذا لاحظنا في آراء عبدالمجيد عابدين خلال الفصلين الثاني والثالث. لكن حكاية أحمد المعقور الدارفورية تُروي بكل الجدية لبّا لسجل تاريخ التطور السياسي، في عهود هيمنة الداَجو والتُنجر والفُور، على قطاع عريض من بلاد السودان الشرقي والأوسط.

ترد الأخبار عن الهلالية في دارفور على ثلاث هيئات مختلفة. فالهيئة الأولى هي: إذا تم الاستفسار عن أصل أحد الذين يرجعون أنسابهم إلى بني هلال بدارفور، من غير أن نغوص في أمر الداجو والتُنجر والفُور، كان المتوقع

هو أن تأتي إجابته على شكل خبر عن ذلك النسب، موضوعا في جملة أو جملتين، كقول الزيادي أن أجداده أو جداته من بني هلال، أو مثل تحدث الرزيقي عن الرفقة بينهم وبين أبي زيد الهلالي، رمزاً. وهذه العبارات الوجيزة ليست بسيرة. والهيئة الثانية هي: إذا كان السؤال عن أحمد المعقور فإن الإجابة قد تأتي على شكل سيرة هلالية مطولة، ولكنها غير نمطية، هي أقرب ماتكون للأسطورة الأصولية الخاصة بالهلاليين في المغرب العربي الحاف بالصحراء. وفي معظم الحالات تختلف هذه السيرة، في وقائعها عن السيَرة الآتية من المشرق، في الأحداث والأبطال والبيئة الطبيعية والإنسانية. وهاتان الهيئتان الأخيرتان الدارفوريتان من الأخبار الهلالية تعالجان المادة الدائرة عن بني هلال جنوبي الصحراء الكبرى في إطار تاريخي محض. وأما الهيئة الثالثة للرواية الهلالية في دارفور فيشترك فيها الرواة من حدود المشرق العربي إلى بحيرة تشاد غربا، وربما إلى أطراف موريتانيا. هنا يُجعل الرواد أبطال الهلالية يمثلون وعاءا للفحولة والاقتحام والحكمة القبلية والإقليمية، ورموزا للبسالة والإتقان القتالي عند الجماعة الهلالية، وذلك على حساب غيرهم من أبطال الأمم. وربما حلّ الأبطال الهلاليون محل أبطال القصة القدامى في الثقافة المحلية[٦٤]. وفي بعض الحالات تُروى حلقة أو حلقات محدودة من الطواف الهلالي في المسيرة إلى تونس أو غيرها دونما تفصيل لأدوار الأبطال الرئيسيين. وهذه الهيئة الأخيرة للرواية تُحوّل الأخبار الهلالية إلى مادة أدبية شبه تاريخية لكنها محلية الطابع.

هوامش الفصل الرابع

١) علي عبدالله أبوسن (١٩٦٨): ٥٨، علي عمر رزق: ١/٦/١٩٧٩، محمد عبدالله الطوير: ٨/٦/١٩٧٩، الجباري شنيبات: ١٢/٦/١٩٧٩، أولاد الرياس: ١٣/٦/١٩٧٩، محمد عمر الحلا: ١٤/٦/١٩٧٩، عبدالحميد موسى مادبو: ١٧/٦/١٩٧٩، علي الرضى: ١٧/٦/١٩٧٩، على جاد الله عيسى: ٢٨/٦/١٩٧٩، والدود مهدي: ٤/٧/١٩٧٩.

٢) الحسن بن الوزان (١٣٩٩): ٥٩، وراجع قسم " العطاوة وفروعها " من الفصل الثالث ، ص ١٠٧.

٣) الحسن بن الوزان (١٣٩٩هـ): ٧٦، ومحمد بن عمر التونسي (١٩٦٥): ١٣٩ ـ ١٤٠.

٤) انظر هـ ١ من هذا الفصل. ويدل كمال اختلاط العطاوة ببني هلبا، أن قاتل مندوب السلطة البغدادي ولد السودة، كما تقول الروايات الشفهية، كان أحد المحاميد ويدعى (شايق)، وكانت جائزته على اغتيال مندوب (خليفة الرسول) هي الزواج من ابنة الزعيم الهلباوي جمعان العويصى التي تدعى (جنوب). ومن هذا الزواج خرج بطن في المحاميد، يسمون (أولاد جنوب) إذا نسبوا إلى أمهم الهلباوية، وأحيانا يسمون (أولاد شايق) إذا نسبوا إلى أبيهم المحمودي.

٥) راجع القسم الأول من الفصل الثاني ، ص ٦٢.

٦) إبراهيم علي طرخان (١٩٧٥): ١٨٨.

٧) انظر هـ ١ من هذا الفصل. وربما كان البغدادي ولد السودة هذا رجلا من البربر الذين كانوا يوظفون في منطقة الصحراء الغربية بمصر، كما نجد في أسرة آل عبدون بواحة الداخلة أيام المماليك. وقد أقام الظاهر برقوق مهجراً للهوارة البربر في صعيد مصر عام ١٣٨٢م / ٧٨٤هـ (الشاطر بصيلي عبدالجليل (١٩٧٢): ٣٣٧). ويذكر صاحب الاستقصا فقيهين من المغاربة، من عصر أكثر حداثة، ذهبا شرقا للحج وكان اسم الأول: المهدي بن الطالب المعروف بابن السودة المري الفاسي، والثاني أخوه أحمد بن الطالب المعروف بابن السودة (الناصري: ١٩٥٦: ج ٩: ٧١). ولا نرى وجها لأن يكون أحد هذين هو المعني في الروايات الشفهية السودانية، وإنما قصدنا احتمال انتماء البغدادي ولد

السودة هذا إلى المغاربة البربر، الذين شاع توظيفهم من مصر إلى مراكش في أجهزة الدول المهيمنة في تلك البقاع لعهود طوال. وهذا الاحتمال لا ينفي احتمال رجوع اسم البغدادي ولد السودة إلى أي مملوك مصري عرف بأمه السوداء.

٨) عثمان أشقرا (١٩٨٢): ١٢ ـ ٢٥.

٩) الطاهر أحمد الزاوي (١٩٦٣): ٢٩٤.

١٠) محمد سليمان أيوب (١٩٦٩): ٢٤٩.

١١) يلاحظ اتفاق الرواة الدارفوريين على أن لقب العويصي قد ألصق بجمعان الهلباوي ؛ بسبب عصيانه وخروجه بالأعراب، هاربين من مناطق نفوذ حكامهم الأسبقين. وليس هذا اللقب بقابل للاستعمال مع شخص آخر. فالزعيم الهلباوي الذي يخلف جمعان العويصي بعد وفاته في شمال تشاد، وهو الماحي ولد داود، يهرب مرة أخرى ببني هلبا بعيدا عن سلطات الحكام في منطقة ودّاي التشادية، ويتجه بهم إلى دارفور السودانية. ومع ذلك فلا أحد يسمى الماحي ولد داود، أو يصفه بالعصيان.. أنظر هـ ١ من هذا الفصل. ولا يزال بنو هلبا يعتقدون أن نحاستهم (أي طبلتهم) التي تسمى (أبوشريعة) هي النحاسة نفسها التي التقطها من البحر جمعان العويصي فصار بها سلطانا على الأعراب من فزارة والعطاوة وبني هلبا. وقد قاد الماحي ولد داود، المدفون في منطقة (جخنى) بوسط دارفور، فرعا ضخما من بني هلبا بهذه النحاسة نفسها (الطبل) راحلين من تشاد إلى دارفور، هروبا من تعسف السلطات التشادية، وذلك في حوالي القرن الثامن عشر الميلادي .

هذا وقد وجدتُ هذا الطبل أو النحاسة عند ناظر بني هلبا عيسى دبكة في عِد الغنم بجنوب دارفور عام ١٩٧٩ وتفحصتها، فوجدت نقشا على الحافة الداخلية للنحاسة يقول: (صاحبها سالم سليم الغبراوي سنة ١١٩٥) وهذا التاريخ الهجري ، قطعا، يوافق ١٧٨٠م ويبدو لي أن الاسم يدل على أن مالكها الأصلي كان من الأتراك العثمانيين. ولما كان وادي النيل لم يتخذ حتى ذلك التاريخ طريقا لتوغل الأتراك العثمانيين في بلاد السودان الأوسط، فالراجح عندي هو أن بني هلبا ربما كسبوا تلك النحاسة بشراء أو التقاط أو سلب أو هبة، من مصدر تركي مغربي، أو له علاقات بالمغاربة. وربما كان ذلك في مرحلة مابعد عبورهم الصحراء الفاصلة بين شمال أفريقية وبلاد

السودان الأوسط. وكانت مصر والمغرب الوسيط تحت العثمانيين منذ القرن السادس عشر الميلادي، ولعل الإشارة الشفهية إلى البحر الذي التقطت منه النحاسة، تدل على واقعة مرتبطة بنحاسة أخرى حلت هذه محلها، وربما كان ذلك في مصر أو المغرب.

١٢) القلقشندي (١٩٨٠): ٢٢٢.

١٣) محمد عزة دروزة (١٩٦٠): ج ٣: ١٨.

١٤) السابق: ٢٠.

١٥) السابق: ٢٥.

١٦) السابق: ٤٢.

١٧) السابق: ٤٣.

١٨) السابق: ٥٢.

١٩) ماكمايكل (١٩٦٧ ب): ج ١: ٢٣٧. وطابع الصنعة في ألقاب الأصول من أبناء عبدالله الجهني، يبدو واضحا في المعاني الشعبية لتلك الألقاب التي انتسب لها هؤلاء الأعراب. فالأجذم في الروايات الشفهية هو المصاب بالجذام (ماكمايكل: ١٩٦٧ ب: ج ١: ٣٠٤). والمعروف عن لقب الأجذم في أصول القبائل العربية قديما أنه يطلق على الانسان المقطوع اليد ولو من غير عراك، ودون اشتراط لمرض الجذام (ابن جزم: ١٩٧٧: ٢١٧). وأما الأفزر، في الروايات الشفهية فيقال أنه سُمّي هكذا ؛ لأن على ظهره فزرة وهو عكس الأحدب (ماكمايكل: ١٩٦٧ ب: ج ١: ٣٠٤). وفي قول آخر، قالت الروايات الشفهية بل لأن ثقله على ظهور الخيل يحدث بها فزرات (عبدالرحمن ولد دودو: ١٧/٦/١٩٧٩). وهذا التضارب في التعليلات يوحي بالصنعة في الألقاب التي قصد من إعادة ترتيبها في بلاد السودان الأوسط، خلق نقاط التقاء أخرى تجمع وتربط بنسب جديد علاقات تلك الأحلاف. وهذه الترتيبات المصطنعة يجري تسويقها على أنها أصول داخل القبائل المتحالفة، جريا وراء تمتين القوة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية التي أراد الكبار الحكماء القيمون على مصالح هذه القبائل إنشاءها والحفاظ عليها بحسب ما يلائم الوضع الجديد لتلك الأحلاف ومكوناتها في ديارها السودانية.

٢٠) ماكمايكل (١٩٦٧ أ): ١٥١، علي عمر رزق: ١/٦/١٩٧٩، علي سعيد تكنه: ١٠/٦/١٩٧٩، أولاد الرياس: ١٣/٦/١٩٧٩، عبدالحميد موسى مادبو: ١٧/٦/١٩٧٩، علي جادالله عيسى: ٢٨/٦/١٩٧٩ والدور مهدي: ٤/٧/١٩٧٩.

٢١) جذام من كهلان، وجهينة من حمير وهما فرعان لا يجتمعان في جداول الأنساب العربية إلا في عبدشمس. أنظر توالم وستنفيلد عند ماكمايكل (١٩٦٧ ب: ج ١ مقابل ١٩٢).

٢٢) إبراهيم صالح بن يونس (١٩٧٠): ٢٢٤.

٢٣) يوسف فضل حسن (١٩٧٣: ١٦٣.

٢٤) أنظر هـ ١ من هذا الفصل. ويبدو أن عدم تورط بني هلبا وفزارة في الشجار الهائل، بين العطارة وخزام وأحلافها بشمال دارفور، يمثل دليلا على أن الشمال الأقصى من دارفور، كان من نصيب العطاوة في تقسيمات الهجرة الجماعية لفزارة والعطاوة وهلبا سويد، وذلك بعد انتشار أحلافهم من شمال تشاد نحو الجنوب الشرقي والجنوب الغربي. فبنو هلبا سكنوا أولا بدار القرعان (هضبة التبستي)، ثم بالجبل (وربما يعني ذلك هضبة الانْدي) ثم دخلو ودّاي من شمال شرق تشاد، فوصلوا إلى عراضة. بعدها رحفوا إلى وارا ثم إلى البطحاء بوسط تشاد، وزحفوا حتى وصلوا إلى حدود دار سلا بجنوب تشاد. وعندما تكاثر الهلباويون في ودّاي بشرق تشاد، خاتلهم سلاطينها حتى أضطروا للخروج هاربين إلى وسط دارفور (الجباري شنيبات: ١٢/٦/١٩٧٩).. أما فزارة فسكنت لفترة وجيزة بوسط دارفور وشرقها حول الفاشر وكشبانها الشرقية، ثم توزعوا بشرق دارفور، واندفعوا شرقا إلى مابعد وسط كردفان (ماكمايكل: ١٩٦٧ أ) ١١٩.

٢٥) ماكمايكل (١٩٦٧ ب) ج ١: ٢٧١ ـ ٣٢٣، عبدالمجيد عابدين في تحقيقه للمقريزي (١٩٦١): ١٤٠ ـ ١٥٤ ويوسف فضل (١٩٧٣): ١٦٧ ـ ١٧١.

٢٦) عبدالمجيد عابدين (١٩٦٦): ١٨.

٢٧) محمد عبدالرازق مناع (١٩٧٥) ٦١ ـ ٨٧.

٢٨) عبدالمجيد عابدين (١٩٦٦): ٢٠.

٢٩) السابق: ٤١ ـ ٤٢.

٣٠) السابق: ٧٤.

٣١) السابق: ٨٣.

٣٢) علي عبدالله أبوعين (١٩٦٨): ٥٦.

٣٣) ماكمايكل (١٩٦٧ ب) ج ١ ٢٦٠ ـ ٣٣٣.

٣٤) عبدالمجيد عابدين (١٩٦٦): ١٢٥.

٣٥) الصادق محمد سليمان (١٩٨١): ١٨.

٣٦) روبرتسون سميث (١٩٧٣): ١ ـ ٣٩.

٣٧) ابن حزم (١٩٧٧): ١٠ و٤٧٩.

٣٨) روبرتسون سميث (١٩٧٣): ٢٩ هـ ١.

٣٩) ابن حزم (١٩٧٧): ٣٣٢.

٤٠) أحمد محمد شاكر وعبدالسلام محمد هارون في تحقيقهما للمفضل الضبي (١٩٦٤): ٣٥٣.

٤١) ابن حزم (١٩٧٧): ١٧٤.

٤٢) السابق: ٢٧١.

٤٣) الفحل الفكي الطاهر (١٩٧٦): ١٠٥ ـ ١٠٦.

٤٤) عبدالمجيد عابدين في تحقيقه للمقريزي (١٩٦١): ١٥٣.

٤٥) إيف لاكوست (١٩٧٨): ٨ ـ ٩٣.

٤٦) ماكمايكل (١٩٦٧ ب) ج ١: ٣٠٨.

٤٧) هـ١ من هذا الفصل..

٤٨) عبدالمجيد عابدين في تحقيقه للمقريزي (١٩٦١): ١٥٢.

٤٩) السابق: ١٥٢ ـ ١٥٣.

٥٠) يوسف فضل حسن (١٩٧٣): ١٧.

٥١) السابق: ١٥٤.

٥٢) سيد حامد حريز (١٩٧١ ب): ١ ـ ١٣.

٥٣) علي عمر رزق ١٩٧٩/١/١، محمد عبدالله الطوير: ١٩٧٩/٦/٨، الجباري شنيبات: ١٩٧٩/٦/١٢، أحمد تاج الدين سليمان: ١٩٧٩/٦/١١، أولاد الرياس: ١٩٧٩/٦/١٣، عبدالرحمن أحمد ديدي: ١٩٧٩/٦/١٣، عبدالرحمن ولد دودو: ١٩٧٩/٦/١٧، موسى أم بلى: ١٩٧٩/٦/١٨، إبراهيم محمد بلال: ١٩٧٩/٦/٢٨، علي جاد الله عيسى: ١٩٧٩/٦/٢٨، عبدالله محمد: ١٩٧٩/٧/٤ ومحمد آدم عبدالجليل: ١٩٧٩/٧/١٥.

٥٤) أولاد الرياس: ١٩٧٩/٦/١٣، موسى أم بلى: ١٩٧٩/٦/١٨ وعلي جاد الله عيسى: ١٩٧٩/٦/٢٨.

٥٥) ماكمايكل (١٩٦٧ ب): ج ١: ٣٠٢ـ٣٠٦.

٥٦) علي سعيد تكنة: ١٩٧٩/٦/١، أولاد الرياس: ١٩٧٩/٦/١٣، وعلي الرضي: ١٩٧٩/٦/١٨.

٥٧) علي سعيد تكنة: ١٩٧٩/٦/١.

٥٨) علي جاد الله عيسى: ١٩٧٩/٦/٢٨.

٥٩) عبدالرحمن ولد دودو من المعالية: ١٩٧٩/٦/١٧م. وهو يحكي عن امرأة تسمى (تُولو قيقة) لكنه لا ينسبها إلى بني هلال بل يصفها بأنها امرأة متعبدة، ساحت من مصر وسارت مع الصيد. وإبراهيم محمد بلال من الزيادة: ١٩٧٩/٦/٢٨م يقول إن اسمها « تُولوقيقة» وأنها من الهلاليين. وعبدالله محمد من المهرية الرزيقات: ١٩٧٩/٧/٤ يرى أنها من بنى هلال لكنه يجعل اسمها (الجار) وهو ميل شعبي إلى تغليب اسم الجارية الهلالية رمزاً ثابتاً للمرأة عند بني هلال. ويروي الكبابيش حكاية مختلفة عن امرأة الحاكم المصري التي سرقها حامد الخوين، جد دار حامد وهرب بها إلى السودان (عبدالله علي إبراهيم: ١٩٦٩: ٩١).. ولعل التباعد النفسي بين الكبابيش، وبعض العناصر الفزارية، وتأثر الكبابيش الواضح بالثقافة النيلية، خاصة القادمة من مصر، وأن حكايتهم تسرد لشرح لعبة شعبية فيها اختبار للذكاء، وتزجية لوقت الفراغ، لعل كل هذا يفسر ابتعاد حكاية الكبابيش عن جو الاكتراث لحقائق الأنساب عند دار حامد. ويروي أهل دار حامد في أم سعدون بكردفان، أن جدهم حامد الخوين قد جاء من الغرب (دارفور) ولقي ابنة أبي زيد الهلالي (أي امرأة هلالية) تسير مع الصيد بعدما فقدها أهلها، فأمسك بها وتزوجها (عبدالغفار

محمـد أحمد: ١٩٦٨: ١٦٥). ونلاحظ أن ماكـمايكل يورد عن قبائل دار حامـد بكردفان حكاية عن امرأة مصرية أو فارسية اسـمها (أم كساوين) كانت تسير مع الصيد حتى قـبضها حامد الخوين، وتزوجها فانجب منها فرع النواهية من دار حامد (ماكمايكل: ١٩٦٧ ب: ج ١: ٢٥٦ و(١٩٦٧ أ: ١١٩).

٦٠) ماكمايكل (١٩٦٧ ب) ج ١: ٧٧ وعلي سعيد تكنه: ١٩٧٩/٦/١٠.

٦١) الجباري شنيبات: ١٩٧٩/٦/١٢.

٦٢) بلفر بول (١٩٥٥): ١٠.

٦٣) إبراهيم محمود بلوماي: ١٩٧٩/٦/٢٣.

٦٤) انظر الفصل السابع.

الفصل الخامس

استهلال التعايش بين الأعراب والسودانيين الأهلين

١ ــ خلفيات عن السلطات المحلية السابقة لقدوم العربان.

٢ ــ العهــد الداجــاوي.

٣ ــ السلطة التُنجراويــة.

خلفيات عن السلطات المحلية السابقة لقدوم العربان

الوضع الحضاري في دارفور قبل دخول الأعراب :

لم تنزل القبائل العربية الراحلة إلى البوادي الواقعة جنوبي الصحراء الكبرى على فراغ سكاني وثقافي، بل واجهت منذ البداية حاجة ماسة للتعامل مع الأعراق والثقافات الأفريقية التي تم تعريبها واستعرابها خلال القرون التالية. والمعروف أن العادات والتقاليد الإقليمية لا تجنح إلى التعديل الشامل في الظروف الطبيعية إلا بوفود جماعات ثقافية أشد بأساً أو أكثر تمديناً مما هو الحال لدى أولئك المحليين. ولهذا فإن التأثر الفعال، والمغير لمعالم الثقافة الإقليمية غالباً ما يتم عبر التحام الجماعتين، الماكثة والقادمة، في تعامل معتبر حجماً ومدىً زمنياً. وذلك للحد الذي يكفي لإحداث التعديل الشامل في الثقافة المحلية.

تؤكد الدلائل الأثرية أن الإنسان قد عاش في شمال دارفور ووسطها خلال العصر الحجري الحديث، أي بين الألف الثامنة والألف الثالثة قبل الميلاد. وقد بانت معالم ثقافته فيما ترك من فخّار ومعدات حجرية[1]. وكان لهذا الإنسان من الحيوان الأنيس : البقر والكلاب، وكانت من أدواته الرحى لطحن الحبوب، ومعدات حجرية لشتى الأغراض مثل رؤوس السهام والفئوس. ويرجع دارسو الآثار بعض الرسومات والنقوش الملونة على الصخور وجدران الكهوف بشمال دارفور إلى العصر الحجري الحديث ومابعده[2]. وهذه الرسومات تتشابه في دائرة جغرافية عريضة تضم شمال دارفور وشمال تشاد وفِزان وهضبة التِبستي، وأغلبها قد سطّرت في العهدين اللذين يطلق عليهما اسما (عصر الصيادين)، و(عصر الرعاة) بالصحراء الكبرى وساحلها

الصحراوي[٣]. هنا رسم الإنسان الأول الأبقار ذوات القرون الطويلة والزراف والنعام والأفيال والوعول. وضمن تلك اللوحات المكتشفة بوادي هَور في شمال دارفور يظهر راعي البقر، يسوق ماشيته أحياناً أمامه، وأحياناً يقودها[٤].

ثم إن التغير المناخي بالصحراء الكبرى في جفافه المطرد أدّى تدريجياً إلى هلاك تلك العينات من الخلائق التي ظهرت صورها أو رحيلها، متراجعة مع السافانا المطيرة نحو الجنوب الاستوائي، حتى لم يعد للخرتيت والفيل والزراف والتمساح وجود، وقد شوهدت دلائل على وجودها السالف بالصحراء الكبرى.، لم تعُد لهذه الحيوانات من بقية في دارفور أو تشاد. وقد بقيت بهذه المناطق حتى الآن أعداد قليلة من الوعول والنعام وأشباهها، تصارع للبقاء بين تفشي السلاح الناري، وانعدام محميات الصيد، وانتشار المزارع ومراعي الحيوانات الأليفة. وفي هذا الإطار يؤكد الأثريون أن إنسان دارفور القديم كان يستعمل الحديد منذ النصف الأول من الألف الأول بعد الميلاد، هذا إن لم تسبق معرفته بالحديد ذلك التاريخ.[٥]

ويخلق وجود الجمل والحصان بين الرسومات الصخرية والكهفية بدارفور مشكلة تنبع من الحاجة لتحديد أزمان تقريبية لدخولهما إلى تلك المناطق. فالمعروف حتى الآن أن الجمل لم يدخل إلى أفريقية الشمالية إلا مع حملة قمبيز الفارسي على مصر في القرن الخامس قبل الميلاد. ثم أخذ الإسكندر المقدوني الجمل إلى واحة سيوة في القرن الرابع قبل الميلاد، لكن الجمال لم تتوغل إلى أعماق أفريقية إلا مع اتساع حركة الطوارق وغيرهم من البربر في دروب الصحراء الكبرى. ويظهر أن الحصان كان معروفاً في وادي النيل وليبيا، قبل الجمل بحقب عديدة. لكن الحيوانات التي استعملت للنقل أكثر من سواها خلال القرون العشرة، وربما العشرين قبل الميلاد، بفِزان والصحراء الكبري

والأطراف الشمالية من بلاد السودان الأوسط، كانت هي الثيران.[٦]

يرى الانتشاريون من علماء الآثار واللغات أن هنالك زحزحة دائمة للمؤشرات الثقافية قديماً وخلال عصر الحديد، خاصة من الألف الأول قبل الميلاد. وقد غطت هذه الزحزحة مناطق الساحل الصحراوي الأفريقي من نهر النيل شرقاً حتى المحيط الأطلنطي. وقد شملت هذه المؤثرات مروى ببلاد النُوبة، وفزان الليبية، ودارفور وحزام بحيرة تشاد، ومرتفعات فوتاجالون عند منابع نهر النَيجر [٧]. وفي ظل هذه الفكرة الانتشارية يرى بعض العلماء أن الجمل والحصان ربما انتقلا من مملكة مَروى النيلية إلى دارفور، خلال الألف الأول قبل الميلاد. لكن حجم هذا التأثير النُوبي على دارفور يبدو محدوداً. . فهذان الصنفان من الرواحل كانا نادرين في قوات حضارة مَروى نفسها، حين كانت تتجه للتوسع نحو السهوب الغربية من وادي النيل، الشيء الذي قلل من فرص اكتساب الدارفوريين القدامى لأعداد وافرة من الخيل والإبل لتربيتهما لديهم بالكم المؤثر.[٨]

وبينما يعتقد الأثريون أن وجود الرحى بدارفور ضمن معدات العصر الحجري الحديث يدل على قدم الزراعة هناك فإن قبائل الزغاوة والبديّات المستوطنين حالياً في شمال دارفور وتشاد يقدمون شهادة عملية على أن الزراعة الصرفة لم تكن من أعمالهم الأساسية على الدوام. . . بل يبدو أنهم ظلوا يعيشون على تربية الحيوان وجمع الحبوب الخلوية التي يصنعون منها طعامهم. . . وقد أدى تعدد أصناف الطعام الخلوي، من احبوب والثمار والعروق، إلى جعل الخبرة التصنيعية لدى السكان المحليين أكثر ثراء في جانب الطعام الخلوى منه في جانب المزروعات[٩]. . . وكان الرحالة محمد بن عمر التونسي والرحالة الألماني جوستاف ناختيقال قد شهدا في رحلتهما لبلاد

السودان الأوسط خلال القرن التاسع عشر اعتماد قبائل محلية عديدة من دارفور وتشاد على جمع الطعام الخلوي لسد النقص في غذائها.[١٠]

ثم يقدم ياقوت الحموي (ت٦٢٦هـ / ١٢٢٩م) وصفاً لحضارة الزّغاوة الذين عرفت دولتهم في عصره بشمال دارفور وتشاد. يقول ياقوت إنهم كانوا يزرعون اللوبيا والذرة والقمح، ويربون البقر والجمال والخيل. وقد لبست الرعية منهم الجلود. ثم يستطرد ياقوت فيصف حكومتهم وعباداتهم موضحاً بأن بيوتهم كانت من القصب :

" وكذلك قصر ملكهم، وهم يعظمونه ويعبدونه من دون الله تعالى، ويتوهمون أنه لا يأكل الطعام. ولطعامه قومة عليه يدخلونه سراً إلى بيوته لا يُعلم من أين يجيئون به. فإذا اتفق لأحد من الرعية أن يلقى الإبل التي عليها زاده، قتل لوقته في موضعه. وهو يشرب الشراب بحضرة خاصة أصحابه، وشرابه يعمل من الذرة، مقوّى بالعسل. وزيه لبس سراويلات من صوف رقيق، والاتشاح عليها بالثياب الرفيعة، من الصوف والأسماط والخز السوسي والديباج الرفيع. ويده مطلقة في رعاياه، ويسترق من يشاء منهم. وديانتهم عبادة ملوكهم، يعتقدون أنهم الذين يُحيون ويُميتون ويُمرضون ويُصحون".[١١]

هذه الملامح العامة من الزعامة المقدسة الراكزة على حاكم مبجل، والمرتبطة طقوسه بالعجائز القيمين على الأسرار والنذور، وعبادة الصخور والأشجار والحيّات والينابيع وغيرها من معبودات النسمية (Animism) ظلت بعض ملامحها شائعة في ثقافات هذا الحزام من بلاد السودان الأوسط حتى بعد دخول الأعراب والإسلام إلى هذه المناطق بزمن[١٢]. وتسند هذه الملاحظات تسجيلات الباحثة الفرنسية ماري هوزي توبيانا، الموضحة لفعالية

هذه المخلفات (أو الأوابد) غير الإسلامية، على طول القطاع الأوسط من بلاد السودان، خاصة بين الأهليين من زَغاوة وبِديات وفُور ومسَاليت ومِيدوب وبِرقد ودَاجو وبِيقو حتى الخمسينات من القرن العشرين.(١٣)

وكان الأثري البريطاني بلفربول قد تعرّف على نوع من التناغم السلالي والثقافي، على هذا القطاع الذي حددته أبحاث توبيانا. فبلفربول يقول : إنه قبل إطلاق الاكتساح العربي بشمال أفريقية موجات القبائل الحامية في تدفقها نحو الجنوب إلى بلاد السودان، وقبل اختراق الأعراب لحاجز ممالك النُوبة على النيل، كان هنالك اتساق عرقي وثقافي ينتظم الحزام الأوسط من بلاد السودان، وخاصة في مناطق دارفور ووداّي وكانم بتشاد. ويعتقد هذا الخبيرالأثري أن تلك العرقية السودانية المتسقة ثقافيا صمدت لعدة قرون أمام ضغوط شديدة. فقد كان هنالك تكاثر مراكز استيطان الأجانب بينهم باستمرار، وترتب على ذلك هيمنة الكثير من الأسر القادمة إلى بلادهم عليهم. وتجلى التفاعل الأشد للظاهرتين السالفتين بمجيء الأعراب البدو وذهابهم على أرض السودان ربما منذ القرن الخامس عشر الميلادي، وتوريد الرقيق الصادر مما يلي ديارهم عبر مناطقهم. وعلى الرغم من هذه التفاعلات كلها ظل هذا العرق السوداني يمثل عنصراً أساساً في الخليط السكاني بالمنطقة الوسطى والشرقية من بلاد السودان. ودلائل بلفربول على ذلك الانتظام العرقي والثقافي في هذه المنطقة قبل مجيء الأعراب هو استواء أهلها على عبادة النسمية (Animism) واجتماعهم على نوعية السلوك السائد والمهارات والمعمار المتبع والتجانس في الملامح الجسمية. والقبائل التي ذكرها بلفربول في حديثه عن هذه الحضارة السابقة لانتشار الأعراب ثم المتعايشة معهم، هي ذات القبائل التي التقطت منها ماري هوزي توبيانا أَوَابداها غير الإسلامية السالف

ذكرها .(١٤)

تقود هذه الملاحظات مجتمعة إلى حقيقة معتبرة، خلاصتها هي أن العربان الذين دخلوا إلى بلاد السودان منذ القرن الرابع عشر الميلادي وماقبله ثم تكاثروا بأنحائها، ظلوا يمثلون بقعاً عربانية بدوية منتشرة وسط الأهلين، بقعاً حضارية تسود فيها عناصر الثقافة العربية الإسلامية، عادات ولغات وأعرافاً وديانة. ومع ذلك فإن هذا الوجود الأعرابي المكثف لم ينعزل عن حضارة الأهلين. ففي كثير من أقاليم بلاد السودان الشرقي والأوسط قامت القبائل الأعرابية تدريجياً بتعريب سلالي، واستعراب ثقافي بيّن، حينما تمازجوا بالمحليين وخالطوهم في معايشهم. فتارة يستقر بعض الأعراب مع المستقرين من الأهلين، وتارة يتبدى الأهلون مع العربان الرحل. ومع ذلك فإننا لا نستطيع أن نقطع تماماً ببلوغ التعريب والاستعراب في هذا الحزام مداهما. فالكثير من العربان لم يتغلغلوا في بعض الأماكن التي ظلت محجورة عليهم، يحتكرها المحليون من آلاف السنين، وخاصة رؤوس الجبال الوعرة. وهكذا ترك العربان تلك المجتمعات المحلية المنعزلة، بعد أسلمتها، على تكوينها السلالي الغالب تمارس نمطاً من الحياة فيه الشيء الوافر من الحضارة غير العربية والقليل من الأوابد غير الإسلامية.

من البعد الأسطوري إلى العصور التاريخية :

تبنى الفكرة التاريخية العامة بدارفور ومايجاورها من كُردفان وتشاد، على أن تعاقباً ماقد حصل في ترتيب الممالك الثلاث المشتهرة في ماضي الإقليم، وهي : عهد أمة الدّاجو بوسط دارفور، ثم عهد تملك شعب التُنجر بشمال دارفور، وأخيراً العصر التاريخي الأقرب حين مدّ الكِيرا الفُوراويون نفوذهم الامبراطوري في المنطقة بأسرها وماحولها حتى عام ١٩١٦م.

وكما هو معهود في المزاعم الرائجة حول تأسيس معظم الممالك الإسلامية الأفريقية، فإن الأقوال الشعبية هنا تردد روايات لاحصر لها عن وفود شخص عربي هلالي أو عباسي (معقور) نزل ببيت سلطان وثني محلي. ثم إنه بهرهم بعاداته الإسلامية، ومقدراته التمدنية، وبوسامته وبراعته، وأغراهم بتحسين أحوالهم، حينما يتبعون عاداته وتوجيهاته. وربما كشف لهم تكتيكاً وتسليحاً حربياً أجدى مما لديهم، ولعله فتح لهم إمكانات التجارة مع بلدان مزدهرة بعيدة تشوقوا إلى بضائعها، فكان أن أفسحوا له وضعاً بينهم جعله بالتدرج، هو أو أخلافه، يجدون طريقة للتملك على نواصي السكان المحليين.

وينتج التضارب والاختلاف الوارد في مضامين هذه الروايات، من دافع أيديولوجي معتمد على أربع مجموعات سكانية، تنازعت النفوذ والسلطة في دارفور، هى : أمة الدّاجو، وشعب التُنجر وشعب الفُور والمجموعة الجَعلية العربية النيلية من التجار والعلماء الوافدين إلى المنطقة بعد القرن السابع عشر الميلادي. فلا تزال هذه الكيانات القبلية إلى اليوم، تسعى كل منها لطبع تاريخ بلاد السودان الشرقي والأوسط بطابعها، وذلك عن طريق إشاعة تصورها

تتميز ثلاث من هذه المجموعات السلالية الثقافية، وهي الداَجو والتُنجر والفوّر، باستيطانها في الحدود الجغرافية الحالية للمنطقة، منذ أزمان سابقة لدخول الأعراب هناك. فمن زمن أسطوري تعاقبت هذه المجموعات الثلاث على الهيمنة على الإقليم، وعلى هيئة سمحت أحياناً لنفوذ كل اثنين منها بالتجاور وربما بالتداخل في الحدود الجغرافية. فإذا أخذنا بجدوى الاحتمال الذي منحنا إياه الفصلان الثالث والرابع، عن ضخامة العدد الذي وصل إلى بلاد السودان الأوسط، عبر الصحراء، من التجمع الهلالي بشمال أفريقية، زيادة على القطاعات الهلالية المتسربة مع جُهينة ولخَم وجُذام، عن طريق وادي النيل، والأودية الواقعة غربها، تسنى لنا فهم هذه الكثرة من الدعاوي التي تقدمها القبائل الدارفورية عن استيعابها لفئات من الهلاليين، ومن بينها سلالة ذلك العربي (المعقور) التي زاحمت في السلطة الإقليمية.

ويبقى لنا بعدئذ النخل الدقيق للروايات المتوفرة لدينا، تحسباً للتدليس في محركات الاصطناع وأدواتها التي يغلّف بواسطتها جماعات الداَجو والتُنجر، والفُور والجَعليين النيليين، والمتعاقبين على النفوذ السياسي بدارفور، رؤياها المشحونة بالتلميع الذاتي. فوسط ذلك التعارك الدعائي القبلي الشرس، يصير ذلك النخل هو أداتنا لتسهيل الوصول إلى كشف الكيفية التي تسربت بها تلك السلالة الأعرابية (للمعقور) داخل السلطات الأهلية المحلية القديمة، ومن ثَم تحديد مكانتها في التطورات التاريخية لبلاد السودان الشرقي والأوسط، وفي دفعها للأسطورة الهلالية نحو مزيد من الانتشار في الأعماق الأفريقية.

العهـد الداجـاوي

لقد أدى تداخل الهجرات البربرية والنُوبية إلى كُردفان ودارفور وتشاد خلال الألفين الأول والثاني من الميلاد، لكثير من الاضطراب في محاولات التعرف على الأمم التي توطنت قديماً بهذه الأجزاء من بلاد السودان وماجاورها، والتي نقل عنها الجغرافيون والمؤرخون العرب، والرحالة ورواة التراث الشفهي، عدداً من الأسماء المختلفة والمتضاربة. فهناك النفوذ البربري الممتد من الصحراء الكبرى إلى بلاد السودان الأوسط، والمتمثل في قبائل القُرعان والبديّات والزَغاوة، ويشمل تشاد ودارفور. وهنالك التسرب النُوبي ـ النُوباوي[١٥] الزاحف باستمرار من شمال السودان وكُردفان، حتى يغطي حزام الساحل الصحراوي الأفريقي، عبر بلاد السودان من نهر النيل شرقاً إلى نيجيريا غرباً.

وكان الإدريسي (ت ٥٦٠هـ / ١١٦٦م). قد أشار إلى مدينة تاجوه عاصمة لأمة مجوسية كانت مشارق ديارها تتصل بأرض النُوبة من الناحية الغربية. وقد ذكر الإدريسي ضمن بلاد تاجوه هذه مدينة صغيرة تسمى سَمنة[١٦]. ويلخص مصطفى محمد مسعد آراء الباحثين البريطانيين آركل وبالمر في هذه المدينة الصغيرة في قوله : بأن آركل وبالمر يعتبران هؤلاء التاجوه أو (التاجوين) هم الداَجو اللذين أسسوا دولة في إقليم دارفور، وكانوا يقطنون في المدة بين القرنين الثاني عشر والثالث عشر، إلى جنب قبيلة الزَغاوة، وغربي الواحات المصرية، بين النُوبة في الشرق والكَانم في الغرب[١٧]. وانطلاقاً من هذا التعرّف على الداَجوا في أمة التاجوين ذهب مصطفى مسعد إلى التعرّف على مدينة سَمنة التي ذكرها الإدريسي عندما ساواها بتلال السِميّات الواقعة

شرقي مدينة الفاشر عاصمة دارفور حالياً. وتلال السمّيات تزخر إلى اليوم بمعالم استيطان حجري قديم.

كان دليل مسعد على ذلك التعرّف هو أن جماعات تدعى السمّيار يعيشون في وَادّي بتشاد يقولون إن أجدادهم قد انتقلوا غرباً من تلال السمّيات الدارفورية هذه، ويقولون أيضاً بانتمائهم عرقياً إلى الدّاجو الأقدمين في دارفور.[18]

ونحن نفضل ألا نقرن بين رأي بالمر وأركل عن التاجوين، وبين رأي مصطفى مسعد عن السمّيار والسمْيات. فالمراجعات التاريخية لهذين الموضوعين قد تلغي ماذهب إليه بالمر وآركل عن التاجوه، ولكنها قد لا تلغي مايذهب إليه مصطفى مسعد عن السمّيار والسمْيات.

الدليل على التعجل والتساهل في استعمال آركل وبالمر المتشابهات الاسمية هنا هو أن ابراهيم علي طرخان يعتمد على أبحاث بالمر نفسه ليظهر خطأ بالمر حول التاجوه هؤلاء. فالزَغاوة وهم أمة تولدت من البربر والزنج كما هو شائع[19] كانوا يتخذون من مدينة سَامِنا أو سامِيا قرب بحيرة فِترى بأواسط تشاد عاصمة لهم، وقد عُرفت مدينتهم أو منطقتهم باسم «تاجو» وهو الاسم الذي ربطه بالمر بالدّاجو الدارفوريين.

ويجلّي إبراهيم علي طرخان ذلك اللبس بما يورده عن اليعقوبي (ت ٢٩٢هـ/ ٩٠٥م) من إطلاق إسم «الحوضيين» على أولئك الزَغاوة، وهي إشارة واضحة إلى بحيرة فِترى حيث كانت مملكتهم[20]. وقد احتفظ الزَغاوة باستقلالهم في سامِينا حتى عام ٩٠٠م على الرغم من أن المقريزي (ت ٨٤٥هـ/ ١٤٤٢م) يكتب بأنهم في عهده كانوا قد دخلوا في طاعة ملك كَانم بشمال تشاد.[21]

ثم إن مجاراة مصطفى مسعد لآركل وبالمر في المساواة بين الدّاجو والتاجوه، قد تقود إلى خطأ تاريخي آخر فادح. فالإدريسي، في القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي، يسمع من بعض التجار الواصلين إلى مرتفعات كَوار (كاوار) جنوبي فِزان بأن صاحب بلاق[٢٢] توجه إلى سَمنة، وهو أمير من قبل ملك النُوبة، فحرّقها وهدمها وبدد شملهم في الآفاق، وهي (أي سَمنة) الآن خراب[٢٣]. وهذه المعلومة قد تعني، في رأي مصطفى مسعد، أن بلاد الدّاجو في تلال السِمّيات بشرق دارفور، قد هدمها النُوبيون النيليون في القرن الثاني عشر الميلادي. لكن عدداً من الأدلة تخالف هذا الرأي بقوة ووضوح.

فالقبائل البربرية الأصل، سعت دائماً لمهاجمة أجزاء من شمال دارفور، وشمال كُردفان وصحراء بَيوضَة، منذ القرن السابع الميلادي وحتى القرن السادس عشر الميلادي. وكان الزّغاوة خاصة قد مدوا نفوذهم خلال القرنين السابع والثامن الميلادي من وسط وشرق تشاد ودارفور الشمالية الشرقية، حتى بلغوا شمالاً إلى كاوار في الصحراء الكبرى[٢٤]. ويأخذ مصطفى مسعد عن المؤرخ دي فيلار خبراً بأن مملكة الزّغاوة هذى قد عملت منذ القرن الثاني عشر للميلاد على مد نفوذها شرقاً على حساب مملكة عَلَوة (النُوبية)، وأغارت على طرق القوافل الممتدة من بحيرة تشاد غرباً إلى النيل شرقاً. . . وظلت مملكة عَلَوة موضع تهديد (من قِبل) مملكة الزّغاوة واعتدائها، حتى القرن الرابع عشر للميلاد. وبذا امتدت مساحة مملكة الزّغاوة ـ حسبما ورد في تاريخ المهلبي ـ من بحيرة تشاد في الغرب إلى أطراف النُوبة في الشرق[٢٥]. ثم إن الحسن بن الوزان (ت ٩٦٠هـ/ ١٥٥٢م) يكتب بأن النُوبة ظلوا في حروب مستمرة مع قبائل القُرعان التشاديين. وهؤلاء القُرعان كما رأينا سالفاً كانوا يتحركون من

مستودع بشرِي مركزه في مرتفعات التِبستي جنوبي فِزان.

هذه الحقائق في مجملها قد تنير الاحتمالات الأقوى، حول ماكان قد سمع به الإدريسي في القرن الثاني عشر الميلادي، عن تحريق مدينة سَمنة من قبل أمير نوبي. فهنالك ما يصل إليه مصطفى مسعد من أن بلاق المذكورة في خبر تجار كاوار تقع على النيل، وهو أمر قد يشك به لكن الذي لا يقبله المنطق هو أن يؤدي الغموض المكتنف لمدينة سَمنة الواردة في الحكاية نفسها إلى جعل أميرها أيضاً تابعاً نوبياً لمملكة علَوة المسيحية النيلية. فالمحير هو، لماذا يخرّب أمير نوبي مدينة أمير نوبي آخر خراباً مؤبداً، خاصة وأن المدينة المخرّبة تستقر في مواجهة غارات الزَغاوة والقرعان القادمين من الغرب، وفي وقت لم تنقطع فيه هجمات هؤلاء على النُوبيين ؟ ثم إن تاجوه وسَمنة ومانان هي، فيما يفهم من سياق الإدريسي، من بلاد الزَغاوة في أرض السودان الأوسط. وبذلك لا تخرج غالب الإشارات التاريخية لدينا عن إلحاق تاجوه وسَمنة بالزغاويين المنتشرين من حوض بحيرة فِترى التشادية. وبه تصبح القرابة بين الدَاجوه والتاجو غير قائمة على حجج مقنعة.

يزداد رسوخاً القول بأن الدَاجو الدارفوريين جاءوا من الشرق، وربما العكس... وينبع هذا الاتجاه من عند الإداري البريطاني البحاثة ماكمايكل، ثم يجد له سنداً متواصلاً في الأبحاث اللغوية التي يقوم بها متخصصون معاصرون مثل هيرمان بل وروبن ثلوال وآخرين. ويوافق التراث الشفهي المجموع من دارفور هذا الرأي في كثير من التفاصيل. ثم يظهر أن اللغوين المحدثين قد استعانوا ببعض الخواطر والملاحظات النيرة عن ماكمايكل، فوجهتّهم هذه إلى دلائل مثمرة.

يرى ماكمايكل أن جبل الحَرازة بشمال كُردفان يمثل مركزاً لانتشار شعب

العَنّج، وهو شعب ظلت الرؤية التاريخية عنه ضبابية ومحكومة بشح في المعلومات. وتشير غالبية من الشواهد اللغوية إلى أن العلاقة بين سكان بلاد النُوبة في شمال السودان، وسكان جبال شمال كُردفان والميدوب بشمال دارفور، وسكان بعض جبال النُوبا بجنوب كُردفان تتسم كلها بالقرابة[٢٦].

ربما بسبب من هذا الإدراك لاتجاهات انتماء الدَاجو، رفض ماكمايكل مساواتهم بالتاجوه الزَغاوة، الوارد ذكرهم عند الجغرافيين والمؤرخين العرب[٢٧]. ثم يتوافق رأيا ماكمايكل وأحدث مؤرخي دارفور ركس أوفاهي (R. Ofahey) على أن الرحالة البريطاني براون كان يخلط بين مزاعم الدَاجو والتُنجر، حينما أشار إلى قدوم الدَاجو في دارفور، عابرين من تونس[٢٨]. فالروايات التي حكاها الدَاجو لماكمايكل، أيدت إلى حد بعيد ترجيحات الرحالين بارت الأنجليزي، وناختيقال الألماني والذاهبة إلى قدوم الدَاجو في دارفور متنقلين من الشرق. وتذهب بعض تلك الروايات الشعبية للقول بأنهم جاءوا من جبل قَدير في كُردفان[٢٩]. وتتراوح الدلائل اللغوية الأحدث عند روبن ثلوال وآخرين بين رحيل قطاع من الدَاجو الكردفانيين إلى دارفور أو العكس[٣٠].

يكتب ابن عبدالظاهر (ت ٦٩٢هـ/ ١٢٩٢م) بأن عَلَم الدين سَنجر، أحد قادة السلطان المملوكي سيف الدين قلاوون، جهز رسولاً أوفده إلى ملك النُوبة بالأبواب وما يخضع له من حكام، وهي مناطق تابعة لمملكة عَلَوة بوسط وادي النيل. وقد أورد كاتب البلاط المملوكي أسماء تلك الممالك التابعة لعَلَوة فذكر «صاحب بارة وصاحب التَاكة، وصاحب الكَدَروا وصاحب دَنفوا، وصاحب أرى وصاحب بَقال وصاحب الأنج، وصاحب كرسَة»[٣١].

وتهمنا هنا بشكل خاص، محاولات التعرف على ثلاث من هذه

الممالك، وهي دَنفوا وأَرى والأَنج، فَبارة والتَاكة والكَدروا لم تتغير أسماؤها حتى الآن. أما أَرى فسنعود لنقاشها حينما نتكلم عن سلطة شعب التُنجر بدارفور. ويفترض مصطفى مسعد بأن دَنفوا أو دِيفو قد تكون تحريفاً للفظ دَاجو. . وهذا الافتراض، إن صحّ، يجعل نفوذ مملكة عَلَوة المسيحية النيلية، ممتداً خلال القرن الثالث عشر الميلادي، من النيل غرباً إلى شرق دارفور. ويقوّى هذا الافتراض أن وصول يد أهل عَلَوة إلى التَاكة بشرق السودان، والأَنج (العَنج) في ما بين النيلين وجنوب كُردفان، وبَارة بوسط كُردفان يجعل مسألة وصول نفوذهم ولو إسمياً حتى شرق دارفور مسألة محتملة. وذلك قد يعني نهاية أن الدَاجو بدأوا حكمهم في دارفور دويلة تابعة لمملكة عَلَوة النيلية المسيحية، ثم إنهم استغلوا الضعف المتوالي على دولة عَلَوة من ضغط العرب المسلمين فنالوا استقلالهم.[٣٢]

ويمكن وضع احتمالات معقولة بشأن الترابط بين دولة عَلَوة النيلية وتوابعها بشرق النيل وغربه، إذا مانظرنا إلى الأَنج ودَنفوا من منظور واحد. فالدمشقي (ت ٧٣٩هـ/١٣٣٨م). كان قد روى عن بعض التجار الأسوانيين أن في نُوبة السودان طوائف تسمى «أَنج وأذكر سا والتُبان وأَندا وكَتكا. فأَنج وأَندا يسكنون بجزيرة عظيمة من جزائر النيل تسمى أَندا. وأركَرسا بعيدون عن النيل، والتُبان في أرضهم معادن الحديد»[٣٣]. وربما اعتمد كل من مصطفى مسعد وركس أوفاهي، على ترجيح ماكمايكل السالف، القائل بأن جبل الحَرَازة بكُردفان، كان يمثل مركزاً لشعب العَنج، وذلك حينما جعلا بلاد الأَنج بعيدة عن النيل خلافاً لما يحدده الدمشقي عن أن الأَنج يسكنون بجزيرة على النيل. أما مصطفى مسعد فيعتمد على دي فيلار، وعلى الروايات المحلية؛ ليقول بأن الشعب القديم السابق لدولة الفُنج الإسلامية في الجزء

الأعلى من النيل وراء ملتقى النيلين، كان يسمى العَنج. وهذا يعنى أن أرض الجزيرة الواقعة بين النيلين الأبيض والأزرق، هي المعنية في كلام الدمشقي عن الجزيرة العظيمة.

ولأن شعب العَنج كان واسع الانتشار في الأنحاء الوسطى من سودان وادي النيل، فلا تعارض يراه مصطفى مسعد بين ما يستخلصه من دي فيلار، والروايات المحلية من جانب، وبين أقوال ماكمايكل بأن المركز الرئيسي للأنج كان في جبل الحرازة بشمال كُردفان. ثم إن الأثري البريطاني آركل أيضا يوافق، كما يرى مصطفى مسعد، على أن اسم الأنج، كان يطلق على سكان شمال كُردفان الذين سبقوا مجيء الأعراب[٣٤]. إما ركس أوفاهي فيستند إلى نص الدمشقي ليشير إلى العلاقات التجارية للأنج (ويضعهم في كُردفان بعيداً عن النيل) مع التجار الأسوانيين.[٣٥]

فإذا كانت محصلة هذه القراءات هي القبول باحتمال كون الأنج، هم نُوبة من شمال كُردفان، أو نُوبا من شرق كُردفان، رجعنا لإفادة أخرى عند ابن عبدالظاهر (ت ٦٩٢هـ/ ١٢٩٢م) يَرد فيها ذكر لهؤلاء القوم. ففي عهد سيف الدين قلاوون ذاته جاء من ملك الأبواب التابع لدولة عَلَوة المسيحية خبر بأن "بلاد الأنج تغلّب عليها ملك غير ملكها، وأنه (أيْ ملك الأبواب) متحيّل في أخذها منه، وإذا أخذها، صار جميع بلاد السودان في قبضة مولانا السلطان"[٣٦]. ويمكن القبول هنا بما يصل إليه مصطفى مسعد من أن الملك المغير على الأنج هو في الغالب ملك الزَغاوة، وكان يمد سطوته من كانم بتشاد عبر شمال دارفور، حتى حدود مملكة عَلَوة في كُردفان.[٣٧]

ولما كنا نقبل باحتمال أن الأنج هم من النُوبة ـ أو النُوبا ـ بشمال كُردفان أو شرقها، فإن مثل تلك الحملات الزغاوية، ربما ساعدت على تحرر

أمة الدّاجـو بشرق دارفور من سيطرة مملكة علَوة المسـيحية للضعـف الذي كان يعتـري دولة علَوة، وهي تقع بين صـغطين في آن واحد : ضغـط من العرب المسلمين المندفعين إليها من الشمال والشـرق، وضغط من الزّغاوة القادمين إليها من بلاد السودان الأوسط. ثـم يرى بلفربول أن المدينة الحجـرية المكتشـفة في تلال السمّيات بشرق دارفور يمكن أن تُعزى إلى الدّاجو[٣٨]. وهذا يساير مايراه مصطفى مـسعد من انتقال فـئات من الدّاجو من تلال السـمّيات إلى ودّاي في تشاد، حـيث صاروا يعـرفون بالسمّـيار[٣٩]. وهذا يتمـاشى أيضاً مع اعتـقاد ماكمايكل بأن منطقة التداخل السلطوي بين الدّاجو والتُنجر، ربما لم يتعد قسماً صغيراً من شرق الحدود الحالية لدارفور ووسطها.[٤٠]

يحدد ماكمايكل مناطق استـيطان الدّاجو بكُردفان خلال العقدين الأولين من القرن العشرين، بدائرتي الإِضية والمُجلد، وحول الأُبيض عاصمة كُردفان، وشمال جـبل تَقَلي بجنوب كُردفان. كـما توجد في حدود بلاد النُوبة بـشمال السودان من الجـهة الغربيـة منطقة تسـمى حتى الآن جبـال الدّاجو[٤١]. ولقد أدرجت تحت قائمـة المجموعات الـسكانية المتكلمة بألسن (الأسـرة الدّاجاوية) ثمان فـئات تمتد ديارها من تشـاد غربا إلى شرق كُـردفان، وتضم قبـائل المنقو وداجو دار سِلا في تشاد، ومجموعة جبال الدّاجو بشرق دارفور، وقبيلة البِيقو بجنوب شرق دارفور، وقبـائل الشّات والنِقمي والتَقلي بكُردفان، ومـجموعة النَقَلقول ببحر الغزال.[٤٢]

ويخبر الرواة البقـارة الإداري البريطاني هندرسون، بأن الأعراب العَطاوة حينما جاءوا مـن تشاد إلى دارفور وكُردفان، في القرن الثـامن عشر الميلادي، وجدوا قبيلتي الشّات والدّاجو تحتلان الأرض من كَفياقَنجي بجنوب دارفور إلى بحيرة أبيض ببحر الغزال، وقد كان ملكهـم المدعو دِنيقا البِيقاوي يحكمهم من

مـقره، حـول مديـنة المُجلد الحاليـة بكُردفـان. ويخلص هندرسـون من تلك الروايات إلى أن الدَاجو ــ البيقـو كانوا يمثلون تجمـعاً من النُوبا، يحـصرهم زميله الإداري البريطـاني هيلسون تحت اسم (المجـمـوعة ب). وكـانت هذه المجموعة كما يرى الإداريان البريطانيان، تشكل حـاجزاً عرقياً وثقافياً بين النُوبا في جبـالهم بكُردفان، وبين أمة الفِرتيـت المنتشرة بأقصى جنوب دارفـور وبحر الغزال.[٤٣]

يفهم من الرحالة ناختيقال أن الدَاجو قد حكموا بدارفور لمدة طويلة، في منطقة امـتدت من الجنوب الشـرقي لجبل مـرة، حتى السفـوح الشرقـية منه. وتعترف الـروايات المجموعة من بعض عـارفي الداجـو، بأن ملوكهـم الأوائل كانوا وثنيين. وهذا يقتـرن بنفي ناختيقال لوجود أية روايات تحـاول، في عهده أن تجعل للدَاجو علاقة بالعرب.[٤٤]

فلما جاء ماكمايكل بعـد حوالي نصف قرن سمع من الدَاجو بأن ملكهم المدعو عُمـر كِسي فَروقي (أي آكل الفَروقي، دلالة على قهر هذه القـبائل) قد طرد الفَروقي من منطقة الدَاجو الحالية بجنوب شرق دارفور، حتى أبعدهم إلى بحر الغزال[٤٥]. كذلك حافظ رواة الدَاجو وغيرهم من دارفور على هذا القول حتى الحـاضر[٤٦]. وتعـزو بعض الروايات التي جمـعت حديثـاً تمزق سلطة الدَاجـو في دارفـور، إلى سلسلة من الفتن الداخليـة النازلة بهم علـى عهـود سلاطينهم المتـأخرين، الشيء الذي أرسل الفرع الأكبـر منهم إلى دار سِلا في تشاد[٤٧]. وهذا يشرح إلى حد ما مايذكره ناختِيقال عن أن النفوذ السياسي في دارفور، قد انتقل سلمياً من أمة الدَاجو إلى شعب التُنجر[٤٨].

لقد اعتمد كل من مصطفى محمد مسعد، وركس أوفاهي، على الأثري آركل في قولهما بأن أُوري عاصمة التُنجر بشمال دارفور، هي ذاتها مملكة أرى

التي ذكرها ابن عبدالظاهر، ضمن توابع دولة عَلَوة المسيحية النيلية خلال العصر المملوكي[٤٩]. فلما كان حوالي عام ١٥٨٠م كتب الجغرافي الإيطالي لونزو دانا نيا عن أورى هذه، وذكر أن صاحبها يفرض سطوته على عدة ممالك صغيرة تابعة له. وقد ميّز المؤرخون المحدثون لدارفور من هذه الممالك الدَاجو والمسَاليت والمِيما والزَغاوة[٥٠]. وبيد المؤرخين حالياً وثيقة هامة تحتاج إلى تحقيق، ولعلها جاءت من دور الوثائق القاهرية. فقد وكّل المدعو السلطان شاو التُنجراوي شخصاً يدعى فخر الدين عثمان بن الشيخ نورالدين علي المغربي المالكي أن يوقف من أملاك السلطان شاو التُنجراوي، التي في المدينة المنورة أماكن ونخيلا وبساتين، وقد سجلت وثيقة هذا الوقف في القاهرة عام ٩٨٣هـ/ ١٥٧٥م.[٥١]

ولا تفوت المقارنة عندئذ بين معلومات لونزو دانانيا، وبين هذا الوقف القاهري إذ لا يفصل بينهما إلا خمس سنوات. وهكذا نستطيع أن نضع الحدود الزمنية الموثقة تاريخياً لهيمنة الدَاجو على دارفور، بين عهد ابن عبدالظاهر (ت٦٩٢هـ/ ١٢٩٢م)، وبين عصر دانانيا الإيطالي، وتلك الوثيقة الوقفية القاهرية (٩٨٣هـ/ ١٥٧٥م).

بالمؤشرات السالفة يخرج العهد الداجاوي تماماً من منطقة احتمالات التأثر الفعال، خلال عهد تسلطهم السياسي، بالهجرات العربية إلى دارفور. ونستطيع أن نخمن هنا بأن طلائع الأعراب الذين تحدث القلقشندي عن ظهورهم في شمال شرق تشاد عام ٧٩٤هـ/ ١٣٩٢م، لم يدركوا الانهيار الداخلي لنفوذ الدَاجو في شرق دارفور، مهما كانت سرعتهم في الانسياح جنوباً. ويمنحنا التراث الشفهي المجموع حالياً من دارفور سنداً قويا لهذه الرؤية. فغالبية الرواة المتحدثين عن السلطة التي تعامل معها الأعراب عند

قدومـهم إلى الإقليم، ذكروا التُنجـر دون سواهم(٥٢). وهذا يعني أن الدَاجو كانوا قد زال نفوذهم السياسي من خـريطة الإقليم، في زمن يسبق كثيراً توغل الأعـراب بشكل لافت إلى دارفـور. ومن ذلك الإدراك يجيء عـدم اكـتـراثنا للمزاعم التي تدلس لصالح الدَاجو الحاليين في دارفـور، حينما تقول إن أحمد المعقور الهـلالي كان له شأن مع آخر ملوك الأسرة الدَاجوية الحـاكمة، وأنه ـ أي أحمد المعقور ـ قـد نقل الحكم من الدَاجو إلى التُنجر، أو من الدَاجو إلي الكِيرا الفُوراويين.(٥٣)

يمكن تعليل مؤدى هذا الصنف المدلس من المزاعم السلطوية، على ضوء التعارك (الأيديولوجي) الدائر بين القبائل الـثلاث، التي هيمنت بالتعاقب على دارفور، وهم : الدَاجو والتُنجر والكِيرا. فربط القـبيلة نفسها بالأصل العربي، وبالإسلام المبكر في الإقليم، وبالتكريس لنشر الإسلام في المنطقة، يمثل مفخرة لا تتوانى أي من القبائل الثـلاث هذه عن الأخذ منه بأوفر نصيب. لكن الذي نلاحظه على رواياتهم تلك مـن اختلافـات تفصـيلية، إنما تـؤشر إلى حقـائق الاتجاهات التي تتـحكم في (أيديولوجية) كل قـبيلة على حدة. وهكذا يخـتار التُنجر، كما سنرى في الفاصلة التالية، رواية تضرب على أوتار المصدر الراجح لحركـة هجرتهم، وهو الانسـياب من الشمـال الشرقي نحـو دارفور. وبذلك تراهم يتحدثون عن أصولهم التونسية كما يزعمون.

أما الفُور ـ باندراج الـكِيرا فيهم ـ فتراهم تتجـاذبهم جهتان كـانتا قد أحدثتا أثرا معلومـاً في تاريخهم، وهما : شعب التُنجر، ومجمـوعة الجَوامعة من قبـائل الجَعليين بشمال السـودان. ولهذا، كما سـيتضح من مناقشـة حالة الكِيرا الفُـوراويين بعد ذلك، نرى حكاياتهم لا تخـرج عن هذين الاتجاهين إلا نادراً.

على هدى من هذه الملاحظات نرى الداَجو أيضاً، وقد تحكم فيهم دافعان : الأول : هو مجاراة الصراع (الأيديولوجي) الـدائر بين التُنجر والفُور، حول التمسك بشـخصية أحمد المعـقور اللامعة، والسهلة الانتـحال على أنها نموذج للجد الذي جاء بالاستعراب والأسلمة للسلطة في دارفـور، وذلك استناداً إلى دخول بعض الأفـراد أو الجماعـات الطالعة من بني هلال، تاريخـياً، في هذه القبائل الـثلاث كلها : الداَجو والتُنجـر والفُور. وقد تُقدم الأقلية الـهلالية في القبائل الثلاث إيحاءات مهمة في جـر أطراف أسطورة أحمد المعقور الأصولية نحو القبـيلة موضع انتمائها، وذلك تقـوية منها للاعتبارات العـرقية والسلطوية الخاصة بها، وسط الذاتية القبلية الجديدة حيث تندرج.

فالداَجو مثلهم مـثل التُنجر والفُور والبِرقد وغيرهم بدارفور، يـستوعبون حالياً بطناً ينسب إلى مـجموعة الداَجو الإقليمـية، ولكنهم يقولون إنهم أولاد هلال أو هلاليـون أو هلالية، وأوسـامهم تخـتلف عن أوسام عـامة الـداَجو، وديارهم تجاور ديار الأعراب المِسيرية المستقرين بشرق جبل مَرة[٥٤]. ولا يستبعد أن يكون هؤلاء الهلاليون فـرقة جاءت إلى هناك مع عربان المسـيرية وبني هلبا والتعَايشة كما تقدم[٥٥]. ثم إنهم انساقوا في القبائل المحليـة المستقرة حولهم، حـيث أنشـأوا بطونا لدى الداَجـو والبِرقـد كـمـا أسلفنا في الفـصل الرابع.

والدافع الثاني لربط الـداَجو أنفسهـم بالعرب، هو الرغبـة في المزاوجة بين حقيقة قدوم أسلافهم مـن الشرق وربما العكس، وبين محاولتهم الانتساب إلى سلف عربي مـسلم. ومن هنا يصدر زعمهم أحـياناً بأن أصول جدهـم أحمد الداَج تجيء من اليمن، وأنه عربي من كِنانة[٥٦]. وفي قول آخر لهم يقولون : إنه من الحجاز، أو إنه ينتمي إلى سلطنة الفونج الإسلامية.[٥٧]

السلطة التُنجراوية

تنتشر تجمعات سكانية صغيرة لشعب التُنجر في الوقت الحاضر من كُردفان شرقاً إلى شمال نيجيريا غرباً. وليس من دليل قوي على أنهم قد تكلموا في بلاد السودان الأوسط بلسان يخصهم غير العربية، ذلك فيما عدا تعلمهم أحياناً لغات جيرانهم من الفُور في دارفور والكانوري في تشاد[٥٨]. كذلك تدل الروايات الشفهية السائدة بدارفور، على أن التُنجر الذين سكنوا مع الزّغاوة يتكلمون باللسان الزغاوي[٥٩]. وقد رأى الرحالة نختيقال في تحدثهم بالعربية سنداً لمزاعم أصلهم الهلالي، التي يروجها التُنجر وصولاً للتعميم عن انتمائهم العربي. وعلى الرغم من أن ناختيقال يصدق مايتواتر عن أن التُنجر كانوا في عهود سطوتهم السياسية بدارفور غير مسلمين، إلا أنه يتعامى عن التناقض في ذلك مع رأيه حول عروبتهم[٦٠]. ويبدو أن حسن أحمد محمود مؤلف **الإسلام والثقافة العربية في أفريقية**، كما يروي إبراهيم صالح بن يونس، يجد أسباباً مقنعة على الأقل بقدوم التُنجر من شمال أفريقية[٦١]. وهو دون شك قول مشتط.

يقترح ركس أوفاهي أن المنبع الثقافي للروايات الدائرة حول أصل التُنجر، هو الذي يحدد طبيعة مقولات تلك الروايات[٦٢]. وهذا تأكيد لمكانة (الأيديولوجية) القبلية في تحريف الأنساب. ومن هنا يأتي الاختلاف والتضارب في مؤدى هذه الروايات. في تشاد جمع كل من كاربو وقروس عينات من التراث الشفهي للتُنجر. فأغاني التُنجر في كانم، كما يروي كاربو، تحدثت عن تونس وطنا تحنّ القبيلة للأوبة إليه[٦٣]. أما الروايات التي جمعها قروس فلا تفصّل كيف تشكّل الهلاليون النازلون بشمال أفريقية على هيئة قبيلة جديدة

اسمها التُنجر، حينما ظهروا مستقرين في بلاد الساحل الأفريقي، وفي مرتفعات الأندي، ثم بدار الكبابيش في شمال كُردفان، وذلك حسبما تجري رواياتهم. ويهاجم هؤلاء التُنجر الهلاليون : كما تذهب نفس الرواية، دار قِمر بأقصى غرب دارفور، وأخيراً يزحزحون الداَجو من نفوذهم على المنطقة شرق جبل مرة.[٦٤]

ويمكن النظر إلى وحدة المنطلق في هذه الرواية التشادية، وفي مثيلتها التي أوردها الإداري النمساوي فون سلاطين من شرق دارفور. فهنا أيضاً ينتهي طواف الجد العربي المزعوم للتُنجر، عند إزاحته لسلطان الداَجو من حول جبل مَرة[٦٥]. والضعف في ثنايا روايتي قروس وفون سلاطين ينصب على تمسك الرواة بقولين واهيين. فالضعف في رواية قروس صادر من حقيقة كون الداَجو لم يحكموا تاريخياً بجبل مَرة كما تقدم[٦٦]. والضعف في الرواية الثانية، ثم في الأولى، يكمن فيما سلف من بيان أن أوائل الهجرات العربية إلى دارفور لم تجد الداَجو حكاماً فيها[٦٧]. وهاتان الملاحظتان تجعلان افتراض وضع التُنجر عربا قادمين من شمال أفريقية، يتناقض مع توقيت الهجرات العربية التي يتفق رواتها قديماً وحديثاً في دارفور، على أن التُنجر كانوا أصحاب الملك الراسخ وقت دخول الأعراب إلى الإقليم.[٦٨]

يقول إبراهيم صالح بن يونس أن حسن أحمد محمود يورد عن بالمر تشككاً في انتساب التُنجر إلى بني هلال، لكنه ـ أي بالمر ـ لم يأخذ تشككه جدّياً. ويردف إبراهيم صالح ذلك بسلسلة من التحفظات حول هذا الانتساب التُنجراوي للعرب. فهو يلاحظ أن التُنجر وبني هلال في منطقة بَرنو التشادية، لا تجمع بينهما روابط أخوية ظاهرة، بل ويفضل التُنجر مساكنة بني عيسى على الالتصاق ببني هلال. ويستدل إبراهيم صالح على الاصطناع في ذلك

الانتساب التُنجراوي المزعوم للعرب بقـوله : ولكن التُنجر تارة تجدهم ينتسبون إلى بني هلال كما ترى في السودان، وتجدهم ينتسـبون إلى خُزام في نيجيريا، وهذا يدل على مدخولية هذا النسب التقليدي.[٦٩]

وكان الأثري البريطـاني آركل قد افترض في كتـاباته المبكرة وجود دلائل (إثنولوجـية)[٧٠] على رباط يمكن الأخـذ به بين التُنجـر، وبين التَـبو البـربر (القُرعان). ثم، عـاد آركل في كتاباته المتأخرة فرجع عن تلـك الافتراضات إذ لم تعد للأقوال عن هجرة التُنجر من شمال أفريقية أية أسانيد ذات اعتبار[٧١]. ويبدو أن المزيد من الاهتـمام بالاحتمـالات المقدمة من الانجليـزيين : الرحالة بارت والإداري مـاكمـايكل، يجد دعـمـاً مطرداً من الاستـخراجـات الأثرية المستجدة بدارفـور، ومن معطيات الوثائق العربية، الجغرافيـة والتاريخية، ومن التراث الشفـهي المحلي، وذلك بعد نخل هذا التراث جيداً من نوازعـه القبلية (الأيديولوجية) المتضاربة.

أشار التُنجـر إلى أنفسهم، في روايات الرحـالة بارت، بأنهم جاءوا من دُنقـلا بشـمال نهـر النيل، وأنهم قـد أقـصوا أمـة الدَاجـو عن السـيطرة في دارفور[٧٢]. ونفاجـأ باقتباس لتـريمنقام (Trimingham) من كاربو يقـول فيه الأخـير إن التُنجـر يذكـرون في رواياتهم أنهم قـد سكنوا يومـاً على ضفـاف النيل[٧٣]. ثم يحاول ماكمايكل أن يصنع جسـراً بين مشكلة انعدام لغة خاصة بالتُنجر، وبين ما يرد من دلائل عن أصلهم النيلي، فيقول إنهم ربما تمازجوا مع الأعراب الهـلالية والبربر، في مراحل انتـقالهم بين شمـال السودان عند النيل وبين شمال دارفور.[٧٤]

وتحاول إحدى الروايات الشـفهية المجموعة حـديثاً من دارفور أن توفّق بين متطلبات اصطراعات التعليـة القبلية الدائرة اليوم في الإقليم، وبين الذكرى

التاريخية للقبيلة بكيانها الزمني، فتقول إن التُنجر سكنوا في ليبيا ولكنهم عرب وقد جاء ملكهم من دُنقـلا. ثم يقول هذا الراوية إن التُنجر سبـقوا كل العرب إلى دارفور، وفي دارفـور وجدهم العرب عندمـا قدموا. ويقـول : إن وصول التُنجر كـان أولاً إلى بئر العَطرون جنوبي الصحـراء الليبيـة. وبعدها نزلوا في المالحة (وهي عين بركانية خامدة بشمال دارفـور)، وحيثما سكنوا جلبوا معهم زراعة النخـيل، وهو ارتباط آخر بصـحراويتهم أو نيليـتهم. والدليل على أن روابطهم بدُنقلا لم تنفصم قط، هو أن عـمة هذا الرّاوية وعقبهـا، كما يقول، لايزالون يعيشون في دُنقلا.

ويصف هذا الراوي حقبة وصول التُنجر إلى دارفـور فيؤكد أن جبل مَرّة وجـبل سِي وجـبل كَـوكَ لادو بشمـال ووسط دارفـور، كـان يسكنهـا عندئذ جماعات من شعوب الكَارا والسَارا والبِـينقا والمُسبعات، وتمتد ديارهم من تلك المرتفعات حـتى جبال البِيـقو في جنوب دافور[٧٥]. أما الأرض (أي السهوب والمنخـفضات) فـقد كـانت قفـاراً ترتع فيـها الزرافـات والأسود وغيـرها من السباع.[٧٦]

هنالك مـسـألة لا تزال تقلق المؤرخين في حـزام السـاحل الصحـراوي الأفريقي ولها أثر مباشر على الدراسـات الدارفورية. وهذه المسألة هي مايتواتر عن الأثر النصراني واللغوي والتجاري للـنُوبيين، في البلاد الواقعة إلى الغرب من نهر النيل. فالصورة الإجمـالية لبعض القرائن عن الوضع الديني في أرض السـاحل الصحراوي الأفريقي تشير إلى احتمال وصول النصرانية حتى جَرمة في فِزان[٧٧]، وإلى دار البِديّات الزَغـاويين في مرتفـعات الأنَدي[٧٨] وإلى شمال دارفور.[٧٩]

ثم يجد علماء اللغـات تشابها ملحوظاً بين اللغات الـنُوبية النيلية، وبين

اللغات المستعملة لدى المِيدوب والبِرقد [٨٠] والمَراريت [٨١]. في شمال دارفور ووسطها. وكان الأثري آركل قد توصل إلى الإقتناع بامتداد النفوذ النصراني النُوبي حتى مرتفعات التبستي والأنّدي في شمال تشاد، وإلى عين فَرح بشمال دارفور، وذلك عبر واحة سليمة، وعبر وادي المقدم ووادي الملك[٨٢]. وقد ساند الأثري شيني (Shinne) هذه البيانات عندآركل وإن كان قد تحفظ على دلالتها.

فشيني يرى أن الآثار المبنية بالطوب الأحمر، والممتدة مواقعها على شريط يعبر من النيل غرباً، فيضم جبل عُودون وجبل زَنكور وجبل أبي سفيان بشمال كُردفان، ثم آثار شمال دارفور في أُوري وعين فَرح، فآثار بحر الغزال في شمال تشاد، وحتى الطرف الشرقي من إقليم برنو المحاد لنيجيريا، كل هذه الآثار قد تدل على انتشار بشري وثقافي، مصدره بلاد النُوبة وقد تم في العصر الوسيط[٨٣]. ويتفق كل من شيني وأوفاهي على أن الفخار الذي وجد في عين فَرح بشمال دارفور، وفي كُورو تُورو بشمال تشاد، يؤكد على الأقل وصول الأثر التجاري النُوبي إلى تلك البقاع، بين القرنين الثامن والحادي عشر الميلادي، ذلك إن لم يدل على استطيان نُوبي واصل إلى هناك.[٨٤]

وتلقى هذه القرائن الأثرية واللغوية تساوقاً هاماً مع بعض ما في المصادر العربية والأوربية. فالأخذ بالتعرف على أُوري بشمال دارفور في أري التي ذكرها بن عبدالظاهر حوالي عام ٦٩٢هـ/ ١٢٩٢م دولة تابعة لمملكة عَلَوة النصرانية النيلية، يعد ربطاً أساسياً بين دليلي الآثار والوثائق العربية. وإلى جانب هذه، فالتراث الشفهي في دارفور يتفق تماماً على أن الآثار الباقية في أُوري وعين فَرح، ترجع إلى ملوك التُنجر[٨٥]. ولهذا فان الجمع بين الدلائل السابقة، وهذا التواتر في الروايات الشفهية يمكن أن يعني ان حكم التُنجر ذوي

الأصل النُوبي، قد استمر في دارفور حتى القرن السادس عشر الميلادي. كذلك دلت بعض المخلفات الشعائرية غير الإسلامية، التي شوهدت عند تُنجر شمال دارفور في أوائل هذا القرن، على أن جذورها قد تنبع من طقوس نصرانية هي في الغالب نُوبية المصدر.[86]

ويأتي وصف الجغرافي الإيطالي لونزو دانانيا لأوري وممتلكاتها الفرعية في حوالي عام ١٥٨٠م، فيوحي بأبعاد الانتعاش والسيادة ذات الطابع الامبراطوري، التي أصابتها مملكة التُنجر، عن طريق إخضاع الكيانات الدارفورية الصغرى لسيطرتها، وترسيخ التجارة بعيدة المدى مع الأتراك العثمانيين وعملائهم في القاهرة[87]. ثم تجيء وثيقة الوقف القاهرية للسلطان شاو التُنجراوي (تُنظر في الملاحق)، على الرغم من حاجتها للتحقيق، لتمنح هذه الملاحظات قوة وثباتاً.

هذا وقد أكدت الاكتشافات الأثرية بموقع عين فَرح، أن بضائع من البندقية والهند قد جاءت خلال الفترة بين القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلادي إلى شمال دارفور[88]. وورد أيضاً في محاضر المحاكم القاهرية للفترة من ١٦٠٩م إلى ١٦١٢م إشارة إلى رقيق نسبوا إلى التُنجر، وطناً أو عرقاً، وربما إشارة للتجار الذين نقلوهم إلى الأسواق المصرية[89]. ثم توفر حاشية على كتاب نهاية الإرب للنويري مؤرخة في حوالي عام ١٦٥٧ ــ ١٦٥٨م أخباراً عن (جَلابة) أو تجار الفُور والتُنجر الذين يسافرون إلى دار صَليح (أي وَدّاي التشادية) وقد وصف الخبر تلك البلاد بأنها قريبة عهد بالإسلام، كما يستطرد بأن أولئك التجار يصلون إلى بَرنو حول بحيرة تشاد. حتى إذا كان عام ١٦٦٣م كتب الرحالة الدومنيكي فانسليب (Vanslip) مشيراً إلى ذهاب القوافل غرباً من القاهرة إلى بلاد الفُور[90]. وتكون هذه دلالة بينة على التغير الذي

طرأ على السلطة في دارفور، نحو مـرحلتها الثالثة، وهي عصـر هيمنة الكِيرا الفُوراويين.

هنالك احتمال متين بأن النسـبة إلى التُنجر في المحاكم القاهرية (١٦٠٩ ـ ١٦١٢م) وفي تشخيص التجار (الجَلابة) المسافرين إلى دار صُليح ويَرنو عند النويري، يمكن أن يغلب عليهـما عنصر التعمـيم والتساهل المخل بالتمـييز بين عـهود النفـوذ السيـاسي في دارفور، كـما يخل بـالدقة المطلوبة في توصـيف الذاتيات السلالية لسكان الإقليم آنذاك. وهذا من شأنه أن يجعل الواصفين في القاهرة يومـئذ، لا يحرصـون على مراعاة الحـدود الزمنية بين سـيطرة التُنجر والكِيرا بدارفور، ومن ثَمَّ لا يتأكدون من الانتماءات العـرقية الصحيحة للرقيق والتجار الذين يلقونهم. وهكذا تنعكس على المصادر الوثائقـية للفترة الانتقالية بين سيطرة التُنجر، وهيمنة الفُور، الضبابيـة نفسها الملحوظة في مصادر التراث الشفهي للحقـبة نفسها[٩١]. ولعلنا نحدد لهذه الحقبـة التي نعتناها بالضبابية، الفترة الواقعة بين حـوالي عام ١٥٨٠م (وهو تاريخ ملاحظات دانانيا عن مملكة أُوري، وتسندها وثيقة الوقف الخاصة بالسلطان شاو)، وبين عام ١٦٥٠م وهو تاريخ تملك أول سلطان لأسرة الكِيرا الفُوراويين، المدعـو سليمان سُولونقا (أي العربي، بلغة الفُور.[٩٢]

هنالك اتفـاق واضح في الروايات الشفـهية المجـموعـة من دارفور، مع مايظهر في مـلاحظات الرحالة ناختيـقال القائلة بأن اسم شاو دور شـيد يختم دائماً سلاسل الملوك التُنجـر الحاكمين في دافور[٩٣]. وربمامثلث وثيقة الوقف القاهرية الخاصة بالسلطان التُنجراوي شاو، بعد تحقيقها، سنداً هاماً لمزاعم هذا التـواتر الشفـهي. ولما كـان سليمـان سُولـنقا ينتـمي إلى فـترة تسلط الكِيـرا الفُـوراويين، فإن الأعـوام السـبعين الواقـعة بين الـتاريخين السـالفين (١٥٨٠

و١٦٥٠م)، هي التي تحدد الزمان الذي تم فيه انتقال السلطة السياسية في دارفور، من التنجر إلى الكِيرا. ولأن الأعراب كما توضح وثيقة القلقشندي لعام ٧٩٤/ ١٣٩٢م، كانوا قد ظهروا في حزام الساحل الصحراوي الأفريقي لحوالي قرن أو يزيد، قبل الحقبة التي حددناها لانتقال السلطة الدارفوراوية من التُنجر إلى الكِيرا، فان الافتراضين يتوازنان حول إمكانية دخول فرد أو جماعة من بني هلال، في إحدى الأسرتين الحاكمتين بدارفور خلال تلك المدد، إما في التُنجر وإما في الفُور.

ويبقى أمامنا في الفصل التالي أن نناقش قضايا رئيسة تدور حول أمرين : الأمر الأول هو، إذا افترضنا أن اندراج فرد أو جماعة من بني هلال في إحدى البيوتات الحاكمة بدارفور، هو الذي بمقدوره أن يجلّي ضبابية الانتقال بالنفوذ السياسي من التُنجر إلى فرع من الفُور، ففي أيّ من الشعبين اندرج أولئك الهلاليون، في التُنجر أم في الفُور.؟ والأمر الثاني هو، هل يتسنى لنا التوصل لإعادة تركيب النواة التاريخية التي نشأت منها الروايات المتضاربة، والتي نسجت حولها الأسطورة الأصولية لأحمد المعقور؟ فاستعادة تركيب النواة لتلك الحكاية قد تكون، في نظرنا، هي المخرج للمادة التاريخية مما يغلقها من نمطيات في التحليل التاريخي السلبي، خلقها وكرّسها في الدراسات السودانية، تسلط الأبحاث المتوالية الدائرة حول نظرية (الغريب الحكيم). فهنالك دائما ذلك الجانب التشكيكي الذي يصاحب هذه النظرية من تعليلات نفسية وثقافية انتشارية، تكاد تُفقد الرواية عن أحمد المعقور تفردها على أنها واقعة تاريخية غير قابلة للتكرار في دقائق حيثياتها.

هوامش الفصل الخامس

١) بلفر بول : ١٩٥٥ : ٤.

٢) السابق : ٤ ـ ٥.

٣) محمد سليمان أيوب : ١٩٦٩ : ٦٥ ـ ٦٩.

٤) إبراهيم موسى محمد : ١٩٧٩ : ٢ ـ ٣، وبلفر بول : ١٩٥٥ : ٤ ـ ٥.

٥) إبراهيم موسى محمد : ١٩٧٩ : ٤.

٦) محمد سليمان أيوب : ١٩٦٩ : ٢٠٤ ـ ٢٠٩.

٧) إبراهيم موسى محمد : ١٩٧٩ : ٣.

٨) كمال يونس : ١٩٧٩ : ٦٧ ـ وهنالك إشارة إلى ندرة أو انعدام الجمل في دارفور خلال فترة النفوذ الآتي من وادي النيل. يورد آركل رواية شفهية جمعها من أحمد حامد، أحد القيّمين قبل ١٩٥٦م على آثار القصر الأثري الرابض عند قمة جبل عين فرح. وهذا القصر يتفق آركل وماكمايكل والروايات الشفهية في نسبته إلى التُنجر. وكان أحمد حامد هذا يحمل على عهد آركل لقب (سيد الجبل) ـ أي عين فرح، ويدّعي بأنه من أحفاد شاو دورشيد آخر من يذكره التراث الشفهي من ملوك التنجر. ويقول أحمد حامد إن بينه وبين جده شاو دورشيد تسعة أجيال (أي حوالي ٢٧٠عاماً). وقد ذكر أحمد حامد بأن شاو دورشيد لم يكن يمتلك شيئاً من الجمال.

٩). ماري هوزي وجوزيف توبيانا : ١٩٧٧ : ٢٧ و١٠١.

١٠) محمد بن عمر التونسي : ١٩٦٥ : ٣٠٥، وجوستاف ناختيقال : ١٩٧١ ج ٤ : ٣٦٠.

١١) ياقوت الحموي في تحقيق مسعد : ١٩٧٢ : ١٦٤.

١٢) بلفر بول : ١٩٥٥ : ٨.

١٣) ماري هوزي توبيانا : ١٩٦٤ : ١٥١ ـ ١٩٦.

١٤) بلفر بول : ٧ ـ ٨.

١٥) فرّق المؤرخون بين (نوبة) شمال السودان القاطنين على النيل، وبين (نوبا) شرق كردفان القابعين في جبال النوبا. أما المجموعات الصغيرة من السلالات ذات العلاقة العرقية مع هؤلاء ممن يحلون بجبل الحرازة، وجبل أبي سنون من الكاجا، فيتراوح إلحاقهم بأي من المجموعتين (النوبة) أم (النوبا).

١٦) الإدريسي في تحقيق مسعد : ١٩٧٢ : ١٢٥.

١٧) مصطفى محمد مسعد : ١٩٧٢ : ١٢٥ هـ ٣.

١٨) السابق : ١٩٧٢ : ١٢٥ هـ ٤.

١٩) إبراهيم علي طرخان : ١٩٧٥ : ٤٦ وماكمايكل : ١٩٦٧ ب : ج ١ : ٣١.

٢٠) إبراهيم علي طرخان : ١٩٧٥ : ٥١ ـ ٥٢.

٢١) السابق : ٥٢.

٢٢) يرى مصطفى محمد مسعد أن بلاق هي ميناء نوبي يقع بين النيلين الأزرق والأبيض، وربما يقع قرب التقاء النيل بنهر أتبرا، مسعد : ١٩٧٢ : ١٢٦ هـ١.

٢٣) الإدريسي في تحقيق مسعد : ١٩٧٢ : ١٢٦.

٢٤) إبراهيم علي طرخان : ١٩٧٥ : ٤٦.

٢٥) مسعد : ١٩٧٢ : ٢٠٢ هـ ١. والمهلبي الذي بلغت مملكة الزغاوة على عهده كما يروى إلى تلك الحدود ولد عام ٩٠٣ هـ وتوفى عام ٩٦٣ هـ، الشاطر بصيلي عبدالجليل : ١٩٧٢ : ٣٧٢.

٢٦) عند ماكمايكل : ١٩٧٦ ب : ١: ٣٣.

٢٧) السابق : ٢٧ ـ ٣٤.

٢٨) السابق : ٧١.

٢٩) السابق : ٧٢، وأوفاهي : ١٩٧٤ : ١٠٩.

٣٠) ناختيقال : ١٩٧١ : ج ٤ : ٢٧٤، ماكمايكل : ١٩٦٧ ب : ج ١ : ٥، وهندرسون : ١٩٣٢ : ١٥١.

٣١) أوفاهي : ١٩٧٤ : ١١و٢٠٣.

٣٢) ابن عبد الظاهر في تحقيق مسعد : ١٩٧٢ : ١٩٥ ـ ١٩٨.

٣٣) مصطفي محمد مسعد : ١٩٧٢ : ١٩٧ هـ ٣.

٣٤) الدمشقي في تحقيق مسعد : ١٩٧٢ : ٢٣٦. وتقول الروايات الشفهية التي جمعها ماكمايكل إن البِرقد كانوا حتى بداية القرن الثامن عشر حكاماً على جبال كاجا وكتول في شمال كردفان ؛ حيث طردهم منها يومئذ البديرية النيليون. والبرقد مشهورون بصناعة الحديد. وكانت عملية إذابة الحديد معروفة في جبل الحرازة بكردفان حتى قبل جيل واحد من عام ١٩٢٢، وكذلك في جبل الكاجا. ويشتهر البِرقد في ودّاي التشادية بصناعة الحديد. ويرى ماكمايكل أن هنالك صعوبة في التفريق بين البِرقد والداجو، لغويا وتاريخيا. فلغتاهما تشبهان اللغات النوبية بشمال السودان النيلي في بعض الوجوه. ويظهر على الداجو والبِرقد أنهما سبقا التُّنجر إلى دارفور، حتى أنهما نسيا علاقتهما مع النوبة بشمال السودان النيلي ولم ينس التُّنجر ذلك. ويرجح ماكمايكل أن البِرقد ربما غادروا بلاد النوبة، وقت التمزق الذي أصاب ممالكهم في القرن الرابع عشر الميلادي لدى احتكاكهم بالعرب. ماكمايكل ١٩٦٧ ب : ج ١: ٧٨ ـ ٧٩.

٣٥) مصطفى محمد مسعد ١٩٧٢ : ١٩٧ و ١٩٨ هـ ٦.

٣٦) أوفاهي : ١٩٨١ : ٩.

٣٧) ابن عبدالظاهر في تحقيق مسعد : ١٩٧٢ : ٢٠٢.

٣٨) مصطفي محمد مسعد : ١٩٧٢ ـ ٢٠٢ هـ ١.

٣٩) بلفربول : ١٩٥٥ : ١٠.

٤٠) مصطفى محمد مسعد : ١٩٧٢ : ١٢٥ هـ ٤.

٤١) ماكمايكل : ١٩٦٧ ب : ج ١ : ٧٦.

٤٢) السابق : ٧٤.

٤٣) أوفاهي : ١٩٧٢ : ٣٥، وهندرسون : ١٩٣٢: ١٥١ ـ ١٥٢.

٤٤) هندرسون : ١٩٣٢ ١٥١ ـ ١٥٢.

٤٥) ناختيقال : ١٩٧١ ج ٤ : ٢٧٢ ـ ٢٧٤.

٤٦) ماكمايكل : ١٩٦٧ ب : ج ١: ٧٥. ودار الفروقي تظهر في خرائط ملحقة عند ناختيقال (١٩٧١: ج ٤، ومحمـد بن عمر التونسي (١٩٦٥). ويستقل الرواة من غير الداجو اسـم كسي فروقي إلى كسافرو وكسافروق وكـفروك.. إلخ..

٤٧) أحمد تاج الدين سليمان الداجاوي : ١٩٧٩/٦/١١.

٤٨) محمـد آدم عـبدالجليل التُنجراوي : ١٩٧٩/٧/١٥، وأحـمـد تاج الدين سليـمان الداجـاوي : ١٩٧٩/٦/١١.

٤٩) ناختيقال : ١٩٧١ : ج ٤ : ٢٧٣.

٥٠) مصطفى محمد مسعد : ١٩٧٢ : هـ ١٩٧، وأوفاهي : ١٩٨١ : ٩.

٥١) أوفاهي : ١٩٧٤ : ١١١ وأوفاهي : ١٩٨١ : ١٠.

٥٢) انظر الملاحق.

٥٣) علي عـمـر رزق ١٩٧٩/٦/١، وإبراهيم مـحـمـود بلومـاي : ١٩٧٩/٦/٢٣، وأولاد الرياس : ١٩٧٩/٦/١٣ وعبدالرحمن أحمد ديدي : ١٩٧٩/٦/١٣.

٥٤) أحمد تاج الدين سليمان الداجاوي : ١٩٧٩/٦/١١.

٥٥) سكن بنو هلبـا بعد قدومهـم من تشاد أولا بوسط دارفور. ولا يزال قـبر شيـخهم الماحي ولد داؤد الذي يقال إنه أحضرهم من ودّاي مشهوداً بقرية جخـني الواقعة شمال شرق نيالا، وقد وقفنا عنده وعلى بقايا قريته. (إفادة الجباري شنيبات الهلباوي : ١٩٧٩/٦/١٢). وقد استعرض الفصل الرابع الاحتمالات الخاصة بالحلف الهلالي الهلبـاوي. والمسيرية الذين يجاورون بقايا بني هلبا في ديرتهم الأولى شمال شرق نيالا، يقولون إن جدهم الذي كان فقيهاً صالحاً مثل الماحي ولد داؤد، ترافق مع بني هلبا في إحضار المسـيرية إلى نطقيا : (مشافهـة : ١٩٨١/٢/١٣).. ولعل التعايشة وهم من فرع الحيماد أبناء عمومة العطاوة، اهتدوا أيضاً بهذا المسار، أو سبقوا إليه حينما جاءوا إلى دارفور، وسكنوا أولاً شرقي نيالا، ثم رحلوا إلى رهيد البردي عند حدود أفريقية الوسطى. (أولاد الرياس:

١٣/٦/١٩٧٩). ولما كنا قد رأينا علاقة المسيرية بالعطاوة، وعلاقة العطاوة بالتجمع الهلالي، في الفصلين الثالث والرابع فإن وجود فروع من بني هلال ممن صحبوا بني هلبا والتعايشة والمسيرية إلى هذه المنطقة، وتسربهم إلى القبائل المستقرة حولهم يبدو متوقعا.

٥٦) انظر شواهد الهامشة ٥٥.

٥٧) أحمد تاج الدين سليمان الداجاوي : ١١/٦/١٩٧٩.

٥٨) ماكمايكل : ١٩٦٧ ب : ج ١ : ٧٥.

٥٩) أوفاهي : ١٩٨١ : ١ ـ ٢.

٦٠) ناختيقال : ١٩٧١ : ج ٤ : ٢٧٤.

٦١) ناختيقال : ١٩٧١ : ج ٤ : ٢٧٤.

٦٢) إبراهيم صالح بن يونس : ١٩٧٠ : ٢٣١ ـ ٢٣٢.

٦٣) أوفاهي : ١٩٨١ : ٥ ـ ٦.

٦٤) السابق : ٣. وتقول الأغنية الشعبية :

« ودونا لتراب تونس الخضرا

الى تونس بريينا بلاغله

ودونا للدار الماعندو طيره

تونس الخضرا جنة برّه »

نقلاً عن مسودة أولية للسابق.

٦٥) السابق : ٣ ـ ٤.

٦٦) السابق : ٤.

٦٧) راجع أعلاه «العهد الداجاوي»، ص ١٩١.

٦٨) انظر الهامشة ٥٣.

٦٩) السابق، الهامشة ٥٣.

٧٠) إبراهيم صالح بن يونس : ١٩٧٠ : ٢٣٣.

٧١) الحكايات التي تخترع لأجل شرح الأصول العرقية، والطبوغرافية ومماثلاتها. ٧٢) أوفاهي : ١٩٨١ : ١٣ وكان آركل الباحث الإنتشاري (diffusionist) يجعل من الروايات الشفهية عند احتكامه إليها مجرد تعابير محرفة عن ومجسدة لأصول عرقية أو ثقافية شاعت من مكان آخر، فيعلل شخصية شاو دورشيد التنجراوي بربطها بالإلة شو في مصر القديمة، ذلك ليقرن التُنجر بمملكة مروي. ويقرن مرة أخرى التُنجر بالتماقرة وهي العائلة المالكة عند التبو القُرعان في التبستي وكاوار. ومع أن ما يبنيه آركل على هذه الاستخراجات المتجاوزة لا يستحق النبذ قبل الفحص، إلا أن منهجه المستفيد من التراث الشفهي لاستحداث المقابلات اللفظية وإبعاد البناء الداخلي للروايات لا يرضى علماء التراث الشفهي.

٧٣) أوفاهي : ١٩٨١ : ٥.

٧٤) ترمنقام : ١٩٦٢ : ١٣٩ هـ ٢.

٧٥) ماكمايكل : ١٩٦٧ ب : ج ١: ٦٩ ـ ٧٠.

٧٦) محمد آدم عبدالجليل التُنجراوي : ١٩٧٩/٧/١٢ وماكمايكل : ١٩٦٧ ب : ج ١ : ١٢٧ هـ ٣.

٧٧) محمد آدم عبدالجليل التُنجراوي : ١٩٧٩/٧/١٢.

٧٨) محمد سليمان أيوب : ١٩٦٩ : ١٩٢ و٢٣٧، وشيني : ١٩٧١ : ٤٧.

٧٩) ماكمايكل : ١٩٦٧ ب : ج/ : ٢٥.

٨٠) آركل : ١٩٦١ : ١٩١.

٨١) أوفاهي : ١٩٨٠ : ٧.

٨٢) شيني : ١٩٧١ : ٤٥.

٨٣) آركل : ١٩٦١ : ١٩١ ـ ١٩٢.

٨٤) شيني : ١٩٧١ : ٤٨.

٨٥) السابق : ٤٩، وأوفاهي : ١٩٨١ : ١٣ و١٦.

٨٦) يصف رسل المماليك البر الغربي من مملكة علوة على جهة بلاد الأنج بأنها عطشى، وأنها بلاد خراب تأوي فيها الفيلة والقردة والخنازير والزرافات والنعام، (ابن عبدالظاهر في تحقيق مصطفى محمد مسعد : ١٩٧٢ : ١٩٩.) فإذا أخذنا بأن تلك المنطقة الموصوفة تقع في كردفان، وأن هنالك تشابهاً نباتياً ومناخياً ملحوظاً بين شمال كردفان وشمال دارفور، تسنى لنا رؤية التطابق بين مافي وثيقة ابن الظاهر (القرن الثالث عشر الميلادي) وبين ما يقوله محمد آدم عبدالجليل (١٢/٧/١٩٧٩): عما يحفظ التراث الشفهي بدارفور من صورة للزرافات والأسود والسباع التي لقيها التُنجر عند قدومهم في دارفور تمتلك السهوب والقفار ويتحاشاها الأهالي بسكنى بيوت الحجارة على رؤوس الجبال.

٨٧) ماكمايكل : ١٩٦٧ ل : ج ١ : ١٢٨، وفانتيني : ١٩٨٠ : ٢٠٣ والمقصود هو رسم الصليب، لكن قد لا يكفي ذلك لوحده دليلا على الطابع النصراني لمراسيم التُنجر، فبعض المؤرخين يرى أن العلامات الشبيهة بالصليب عرفت لدى قبائل الصحراء الكبرى الأفريقية منذ عصور تسبق النصرانية، (محمد سليمان أيوب : ١٩٦٩ : ١٩٢). لكن ماكمايكل يؤكد تجذر التُنجر وطقوسهم عند النوبة النيليين، بالإشارة إلى أن اسم التُنجر بقي محفوظاً في شلال على النيل الأعلى، (ماكمايكل : ١٩٦٧ ب : ج ١ ٦٩). وهذا الشلال تم إعداد خريطة له بواسطة السلطات التركية عام ١٨٩٦م، (السيد يوسف نصر : ١٩٧٩ : ١٧٤).

٨٨) أوفاهي : ١٩٧٤ : ١١١، وأوفاهي ١٩٨١ : ١٠. ومعلوم أن مصر قد دخلت تحت حكم الأتراك العثمانيين منذ عام ١٥١٧م.

٨٩) أوفاهي : ١٩٨١ : ١١.

٩٠) السابق : ١١ ـ ١٢.

٩١) السابق : ١٢.

٩٢) السابق : ١.

٩٣) أوفاهي : ١٩٧٤ : ١١٧، وأوفاهي : ١٩٨٠ : ١٦. ويمكن ملاحظة تغيير أوفاهي في مرجعه لعام ١٩٨٠ التاريخ الذي حدده من قبل عام ١٩٧٤: ١٢١ حينما وضع عام ١٦٦٠م بداية تقريبية لحكم سليمان سولونقا.

الفصل السادس

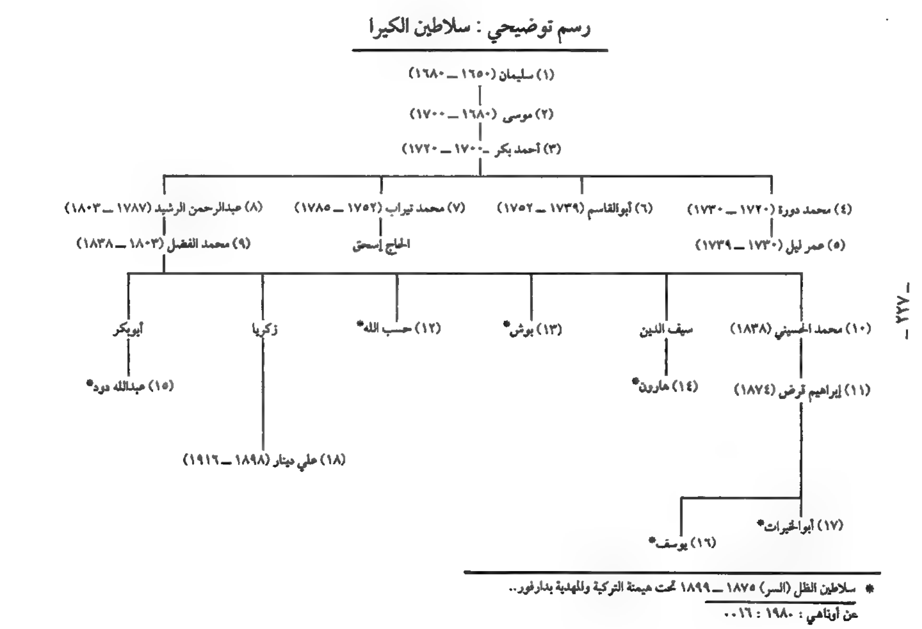
سلطنة الكِيرا الهلاليين في دارفور

١ ــ من المغامر أحمد المعقور إلى السلطان سليمان العربي.

٢ ــ أنساب حكام الكِيرا ما بين النسيان والانتحال.

٣ ــ التاريخ الذي في الأسطورة.

رسم توضيحي : سلاطين الكيرا



* سلاطين الظل (السر) ١٨٧٥ ــ ١٨٩٩ تحت هيمنة التركية والمهدية بدارفور..

عن أوتاهي : ١٩٨٠ : ٠٠١٦

من المغامر أحمد المعقور إلى السلطان سليمان العربي

كل الذين بحثوا في التاريخ والأنساب العربية لمناطق كُردفان ودارفور، والشريحة الشرقية من تشاد، احتاجوا للوقوف عندما سردت عليهم، أو عند ماسردت على غيرهم، من أخبار ذلك الأعرابي الغامض أحمد المعقور. وقد تنوعت مواقف هؤلاء الباحثين، بالقدر الذي دل على تنازعهم حول نسبته. فمنهم من علّق التصديق به ولم يبّت في أمره، وهؤلاء هم الذين يعتمدون في تحليلهم التاريخي على ما أطلق عليها أسطورة (الغريب الحكيم). وهنالك من نسبه إلى بني هلال. ومن غير هؤلاء من نسبه إلى المجموعة العربية الجَعلية بشمال سودان وادي النيل.

وكانت أولى أخبار أحمد المعقور قد جاءت إلى عالَم الأبحاث التاريخية السودانية، ضمن وقائع أسفار الرحالة البريطاني جي دبليو براون القادم إلى دارفور بين الأعوام ١٧٩٣ و١٧٩٦. ثم تلتها أبحاث الرحالة العربي محمد بن عمر التونسي الذي حلّ بدارفور وتشاد بين ١٨٠٣ و١٨١١م. كما نقل دي كادلفان ودي بريفير (De Cadalvene & De Beruvery) ما سمعاه عن أحمد المعقورمن كُردفان عام ١٨٢٩م و١٨٣٩م.. وتحمّل الرحالة الألماني ناختيقال على مادته عن تاريخ دارفور إبّان بقائه عدة أشهر بمدينة الفَاشر، عاصمة السلطنة الكِيراوية عام ١٨٧٤م.

وضمن فكرته عن انتشار الإسلام بأفريقية، اعتمد المستشرق تي دبليو أرنولد على مادة قدمها الإداري البريطاني بيكر (Baker) عام ١٩١٠م عن عمله في سودان وادي النيل. أما الإداري النمساوي فون سلاطين فقد جمع روايته عن أحمد المعقور أيام الحكم التركي بدارفور بين الأعوام ١٨٧٤م

و١٨٨٣م. ثم استقى الخبير المخابراتي السوري نعوم شقير أخبار أحمد المعقور من إمام مسجد السلطان الكيراوي القتيل إبراهيم قَرض. وقد كان هذا الإمام منفياً في القاهرةحتى توفي فيها عام ١٩٠٢م.

وفي سني الاستعمار الانجليزي بدارفور (١٩١٦ - ١٩٥٦) جمع الإداريون البريطانيون أمثال آركل ويلفربول ولامبين (Lampen) وبيتون (Beaton) وماكمايكل رواياتهم عن دور أحمد المعقور في تاريخ الإقليم. وفي تشاد جمع كل من بالمر وإتش كاربو وباترسون وأخيرا آر قروس (R. Gross) مجموعة من الروايات فيها أخبار لصيقة بأحمد المعقور وعقبه. وفي الدراسات الحديثة بعد الخمسينات من القرن العشرين قام عبدالمجيد عابدين، ويوسف فضل حسن، وثيوبولد (Theobald) وهولت (Holt)، وأوفاهي، وموسى المبارك، وسيد حامد حريز، وآدم الزين، وموسى آدم عبدالجليل، وعبدالله آدم خاطر وغيرهم، بجمع عينات عديدة ومناقشاتها من حكاية أحمد المعقور ومكانته في تاريخ المنطقة إلى هذه المواد كلها تُضاف الروايات التي جُمعت خصيصاً لهذا البحث، كي يجتهد هذا الفصل في بيان الاتجاهات الأرجح من مؤدى التراث الشفهي، فيما يخص أحمد المعقور، وما أسهم به في ماضي بلاد السودان الأوسط.

على أعتاب سلطنة الكيرا :

حتى تسعفنا دلائل تاريخيهة جديدة ناتجة عن المزيد من الحفريات الأثرية، والتحليل المكثف لما تجمع من الوثائق والمعارف اللغوية (والإثنوغرافية)، والتراث الشفهي في دارفور وما حولها، حتى آنذاك، قد لانجد الكثير مما يمكن الركون إليه عن نشوء سلطنة الكيرا، أفضل من

الاحتمـالات التي يقدمها بتـفصيل رائع ركس شون أوفاهي، انـطلاقا مما يبذل هذا المؤرخ في التاريخ لهذه السلطنة وحـقبتها الامبـرطورية من وقت وجهد. ومع ذلك فإننا لا نملك إلا أن نغامـر بقراءة مختلفة عما يفـعل أوفاهي، للقدر الذي يتوفر لدينا حتى الآن، من بيانات متضـاربة يطبع عليها الصراع السياسي بين الداَجـو والتُنجر والفُـور والجَعليين وهي قـبائل ذات مـصالح آنيـة ، أشد تحزباتهم وتحيزاتهم خفاء ومخاتلة.

وربما صلح في مـسـتـهل هذا النقـاش للتركـيب المقـتـرح عن المواقف (الإثنولوجية) بدارفور، خلال الفترة الانتقالية بين سلطة التُنجر وسلطنة الكِيرا، أن نمهـد له بعدة مـلاحظات لاغنى عنهـا. فأولـى هذه الملاحظات تكمن في تشكك ناختـيقال في كون كل الأسـماء التي تجيء في قوائم سـلاطين الكِيرا، تمثل أفراداً مميزين وأنهم جميعا قد حكموا سلاطين معترفا بهم في تتابع الولاية الكِيـراوية على المعمـور الفُوراوي[1]. هذه تعيـدنا إلى (ميكانيكيـات) صناعة جداول الأنساب كما يوضحها علماء (الأنثروبولوجيا) الاجتماعية وقد تلمسناها في الفصل الرابع. فالباحثون يقولون إن الناس يغـيرون أنسابهم ؛ لتصبح أكثر تماشياً مع رغباتهم في عكس الترتيبات المعاصرة لعلاقات الجماعة التي ينضوون تحته[2]. والشواهد على هذا الأمـر ميسورة في تاريخ سلطنة الكِيـرا. فإسحق ولد السلطان تِيـراب الملقب أحيانـاً بالخليفة وأحـياناً بالحـاج، لم يتم تنصيـبه سلطاناً قط، خلال إنابتـه على السلطة في دارفور، بين حكم أبيه وحكم عـمه عبـدالرحمن الرشيد، ولذلـك لم يُعترف به رسمـياً ولا شعـائرياً سلطانا حتى قتل. وكذلك لم يتم تنصيب زكريا بن محمد الفضل مع سلاطين الظل، الذين تم تنصيـبهم سـراً بين الفُور خلال دولة المـهدية. ومع ذلك فقـائمة كـادلفان وبريفيـر لسلاطين الفُـور، وختم السلطان علي دينار، تحـملان إسحق الخليـفة

وزكريا في سلسلة سلاطين الكِيرا.[٣]

وقد رأى أوفاهـي أن يحل تشككه حول هذا الأمر بقوله : إن الأسـماء غير المعروفة في قوائم ملوك الكِيرا، ربما كانت ذكريات عن حكام التُّنجر الذين سبقوهم، وأن ذلك نتج عن الاضطراب في الروايات خلال فترة الانتقال، بين السلطتين التُّنجراوية الكِيراوية[٤]. وهكذا نستطيع أن نُخمن كيف ولماذا فرضت فترة الانتقـال بين التُّنجر والكِيرا، على كتاب البـلاط السلطاني، إسقاط بعض الأسماء، وحشر البـعض الآخر، وإرباك التسلسل الزمني في الولاية بين ملك وآخر، أو بيت ومـاسواه، وذلك تحت ترغيب مـراكز النفوذ المتنفـذة في البلاط وترهيبها.

وهنا يقـوم نقد أوفـاهي لمناهج البـاحثين في تـاريخ الفُور قـبله، على أساس متين. فالافتـراض الذاهب إلى أن الوحدات القبلية ومسميـاتها، تستقر على حالة واحدة في كل الأزمان والأمكنة، فيـه رخاوة وتبسيط شديد. ويظهر الهزال في كثـير من حالات التعرف علـى الأشياء، استناداً إلى مجـرد التشابه الاسمي البعيـد والذي قد لا تسنده دلائل أخرى أو لا يقبل به المنطق[٥]. ومن هذا المنطلق الأخير، أضـعف أوفاهي مقترحات آركل الذاهبـة إلى أن البَرنو قد سيطروا في حقبة من القرن السادس عشر على دارفور، وذلك لما لاحظ آركل من تشـابه في المعلومات والألقـاب بين اسمي دليل أو دالي في دارفـور، وبين دالا أفنو في سلطنة بَرنو التشادية. والاعتراض هـو، لو حكم البَرنو بدارفور لكان الأولى بالتراث الشفهي المحلي أن يحفظ عن ذلك الحدث غير العادي ولو شذرات.[٦]

وهذا الموقف لا يمنع أوفاهي من الاعتراف بوجود تأثر من الكِيرا، ببعض المؤسسات والمسميات البَرنوية، مثل المِيرم والفَاشر والنظام الإقطاعي القائم على

حواكير الجاه .[٧]

وهكذا تبقى لأوفـاهي نظريتان حـول نشوء سلطنة الكِيـرا، تطلعان من انضمـامه للحركـة الأكاديمية، الرافضـة للشطط القديم في مناهج الإنتـشاريين (Diffusionist) من علماء التـاريخ الثقافي واسـتخراجـاتهم العاثرة[٨]. ولعل بريان هايكوك هو صـاحب التـعـبيـر المناسب عن أسـاليب نشـوء ممالك بلاد السودان، يقول هايكوك :

" من الواضح أنه حـيثمـا تتوفر الـضغوط الخـارجية، أو تظـهر المزايا الاقتصادية والـتجارية، فلابد أن تتطور، على هيئة مـا بنية للدولة. وهذه تجد القوى اللازمـة لتوحـيد الجـماعة حـول ملك يغلف شخـصه بالطاقـات فوق البشرية. الأفكار لا تحـتاج بالضرورة للانتشار انطلاقا من مـركز منفرد. وحتى حينما يتم الانتشار فـإن الأفكار المستجلبة غالباً ماتغدو محـوَّرة تحويراً أساسياً، وبالشكل الذي يتناسب والعوائد الموجودة سلفاً.[٩]

النظرية الأولى لأوفـاهي عن ميلاد سلطنة الكِـيرا هي أن الاضطراب في مؤدى روايات فـترة الانتـقال من حكم التُنجـر إلى حكم الكِيرا، ربما يـخفي علاقة بينهما عن طريق التزاوج، وخضوع الكِيرا في زمن سابق لسلطة التُنجر. وقد ألجأت مـحاولات التعميـة المقصودة لهذه الحـقيقة، الأجهـزة الدعائية في سلطنة الكِيرا إلى نقل حكاية أحمد المعقور من النزول على التُنجر، إلى النزول على الفُور[١٠] وهو تدليس بيِّن.

ونظرية أوفاهي الثانيـة تنشأ من سابقتها. فـهو يرى أن تضارب الروايات الشفهية، لا يمنع مـن مراقبة خطين هاديين إلى كيفية نشوء سـلطنة كِيرا. فأحد الخطين يدل على وجـود مملكة فُوراوية أصلية بجـبل مَرَّة، ولعلهـا وقفت على أقدامـها قـبل قرن على الأقل من حكم سليـمان سولـونقا (١٦٥٠م). وهذه

المملكة الأصلية الفُوراوية، هي التي وفّرت لسلطنة الكِيرا مؤسساتها القاعدية، وغلبة عنصر الفُور بين حملة الألقاب، ومحتلى المناصب، وقادة الجيش، واستعمال اللغة الفُوراوية في البلاط السلطاني، وذلك رغماً عن الهيمنة التي اكتسبتها العربية باطراد لغة للتوجيه الإداري (والدبلوماسية) والتجارة. ولا يجد أوفاهي أي مانع من وجود عنصر عربي مندرج في هذه المملكة الأصلية بجبل مَرّة، إما عن طريق الزواج أو بغيره. وربما ساعد هذا العنصر العربي في تأسيس هذه المملكة وتوجيهها نحو التوسع، وذلك كله من أوفاهي لفكرة أن يعود الفضل في كل شيء لهذا العنصر العربي، وأنه الذي قدّم للمملكة الناشئة كل وسائلها وأدواتها، في مراحل البزوغ والتمكن(١١). وهذا يتفق لحد ما مع مضمون رأي بلفر بول عن زواج رجل عربي مغامر، في أسرة فُوراوية، وإسهامه في إقامة مملكة الكِيرا(١٢).

ونحن لا نختلف مع نظريتي أوفاهي وإن كنا بصدد تعديلهما بالمزيد من التدبّر في نوع العلاقة، التي قرنت بين التُنجر والفُور، وبين الأسرة العربية التي تجمع الروايات الشفهية في دارفور، على القول بدخولها في أحد الكيانين التُنجراوي أو الفُوراوي. ولهذا الغرض نرجع إلى القرون الواقعة بين الثامن والحادي عشر الميلادي. هنا أثبتت الحفريات الأثرية أن الفخار المجموع من عين فَرح، يحمل دلالة على وجود الأثر النوبي المسيحي في شمال دارفور(١٣). ،يمكننا أن نضيف إلى هذا الواقع، تلك المعلومات القائلة بأن التُنجر قد استعانوا بالفُور وبالمِيما(١٤) وبالسَارا والكَارا والبِينقا والمُسبعات، القاطنين بسلاسل الجبال الشمالية والوسطى من دارفور، عساكر وأيدي عاملة في أنشطتهم اليومية والإمبراطورية(١٥). ويلاحظ بلفربول أن المعمار الموجودة بقاياه إلى اليوم في عين فَرح ينقسم إلى نوعين، أولاً : هنالك قصر ضخم

مبني بالطوب المحروق، قائم على نهج الحصون، يطل من قـمة صخرية مقفلة المصاعد. وهناك ثانيا : عـقود من بيوت حجرية، تحيط بالقـصر على السفوح وأسافـل الأرض، هذه البيـوت الحجـرية مشـيدة على الطراز المسـمى "تورا" (Torra) والذي يعزى أثرياً إلى جمـاعات سكانية سبقت في أساليب عـمارتها ومعـايشها، عـصور الحكام الأواخـر بدارفور، خاصـة الكيرا. وهذه البـيوت الشعبـية القديمة هي على الأرجح تعديلات جـبلية لأنماط البيوت التي وصـفها ياقوت الحـموي (ت ٦٢٦هـ / ١٢٢٩م) عنـد عامة الزَغـاوة، حينمـا وصف مملكتـهم. وهذه الدلالات المعـمارية تتـوافق مضـامـينها مع شـروح الروايات الشفـهيـة عن الجمـاعات المحليـة، التي استـغلها التُنجـر في توطيد مملكـتهم وتسييرها.

وقد يصح أن الفُور والسَـارا والكَارا والبِينقا والمُسبعات والمِيـما بدارفور، كـانوا يمثلون في القرون من الثـامن إلى الحـادي عشـر الميلادي وسطاً ثقـافيـاً وسلالياً متـجانساً ومتواصلاً ومتـعايشاً. فالروايات الشفهيـة الملتقطة من منطقة جبل مُـون بوسط دارفور أشـارت إلى جنس قديم كـان يسكن هناك، وأطلق عليـه اسم الفِـرتيـت. وقد تـسـرب هذا الجنس إلى جنوب دارفـور لاحـقـاً بالسلالات المعروفة إجمـالا إلى اليوم في بحر الغزال باسم الفِرتيت، وذلك إثر توغل أعـراب البقـارة المِسـيرية بحـواري جـبل مُون في القـرن الثـامن عشـر الميلادي[١٦]. ويعدد أوفاهي من الجـماعات التي يسرى عليـها اسم الفِرتيت، وكانوا يوماً، كـما تفيد الروايات الشفـهية، يحلون بجبل مرّة ومـا يليها جنوباً حتى بحر العرب، يعدد : البَاندا والبِـينقا والفَروقي والكَارا وآخرين. ويبدو أن الفُور قـد ضمّوا إليـهم هؤلاء مرات، وأقـصوهم جنوباً مرات أخـرى، خلال الحركـة التاريخيـة التي مدّت ديار الفُور نحـو الجنوب الغربي بعيـداً عن جبل

مرّة[١٧]. ثم يجد أوفاهي عند القس الإيطالي سانتاندريا أن الفَروقي يقولون إن ديارهم كانت تمتد شمالاً نحو وسط دارفور حتى قبل قرن من الوقت الحاضر[١٨]. وهذا يعني أنهم قد زحفوا أكثر من خمسمائة كيلومتر نحو الجنوب، إلى كَفياقَنجي وضواحيها خلال هذا القرن. ثم يساير هذا الزعم دعوى الدَاجو بأنهم قد طردوا الفَروقي من المنطقة غربي مدينة دارا بجنوب شرق دارفور، في عهد ملكهم كسي فروقي (آكل أو قاهر الفَروقي). ولا يمنع هذا ملاحظة أن الداجو يخلطون تماماً بين الفُور والفروقي في تلك الإشارة.[١٩]

ويمكن إضافة المزيد من دلائل التراث الشفهي، والمؤشرات اللغوية؛ لتأكيد ذلك التجانس والتعايش بين سلالات الفُور والفِرتيت والمِيما والكَارا والسَارا والبِينقا، في شمال دارفور ووسطها على عهد سطوة التُنجر بالإقليم. فعلماء اللغات يقولون بوجود علاقة بعيدة بين اللغة الفُوراوية، وبين لغات المجموعة الصحراوية الأفريقية المنتشرة ببلاد السودان الأوسط، والتي تضم الكَانوري والكانمبو والتِيدا والدَازا (القُرعان) بتشاد والصحراد الليبية، ومعهم الزَغاوة والبِديّات والبَرتي والمابا والمسَاليت بدارفور[٢٠]. ثم يلاحظون أن لغة المِليري في جبل مُون بدار فور تنضم إلى مجموعة لغة التَاما على الحدود الدارفورية التشادية. ولغة التَاما بدورها لها علاقة بلغة الأسَانقور والمراريت القادمين من تشاد[٢١]. وكل هذه المؤشرات تدل على وفود أصحاب هذه اللغات من الشمال الغربي أو الغرب[٢٢]. ثم يجمع الإداري البريطاني بيتون من روايات الفُور أقوالاً يفهم منها أنهم، أي الفُور، أبناء فِر شقيق فِرآت جد قبائل الفِرتيت ببحر الغزال، وفيهم الفَروقي والكَارا والبِنيقا[٢٣].

فإذا رأينا الجانب الذي يمكن التمسك به، من افتراض وجود ذلك

التجانس والتعايش، بين السلالات الموطنة من قدم في السلاسل الجبلية الوسطى بدارفور، من جبلي فُورنتق والعُطاش شمالاً إلى جبل مَرّة جنوباً، في وقت سابق لمجيء التُنجر، أمكننا النظر إلى نتائج التفاعل الحاصل بين أوائل المجموعات القادمة إلى دارفور من الغرب، ومن تلاهم من المهاجرين من الشمال الشرقي عند النيل. كل ذلك في تمهيد للتفاعل الأكبر بمجيء الانسياح الأعرابي من الشمال الغربي.

فالدَاجو جاءوا على الأرجح من الشرق، وتلاهم من الشمال الشرقي النيلي المِيدوب والبِرقد ثم التُنجر. وبذلك تم تلقيح متبادل بين ثقافتي النُوبة والنُوبا من المجموعة العَنجاوية حول النيل، وبين ثقافة الفُور والفِرتيت والمِيما والمسَاليت والبَرتي والزَغاوة وقرابتهم النازحين من الشمال الغربي ومن الغرب. تمّ ذلك التلاقح الثقافي وبلغ درجة التجانس قبل دخول الأعراب إلى بلاد السودان الأوسط بزمن طويل. ويحفظ لنا التراث الشفهي بدارفور بيانات وافية عن ذلك التفاعل السلالي والثقافي بين التُنجر والفُور، وفروعهم وقرابتهم. فبعض الرواة يقول : إن التُنجر لما وصلوا إلى دارفور تعلموا الرطانة من الفُور. ثم تداخل التُنجر والفُور حتى اندرج التُنجر أحيانا في اسمى الفُور والفِرتيت[٢٤]. ويعتقد ثلاثة من أشهر رواة التُنجر والفُور بكُتم وكُبكابية وجبل حِريز بأن التُنجر والفُور قد تداخلا حتى صارا شيئاً واحداً[٢٥]. ويمكننا أن نتحفّظ قليلاً حول حرفية هذا النوع من المساواة بين التُنجر والفُور، مهما كان المفعول التاريخي المديد، للعلاقة بين العنصرين فعالاً في تذويب مابينهما من حواجز سلالية وثقافية.

لكن المظهر الكلّي للتداخل بين التُنجر والفُور في منطقة جبال فُورنتق بشمال دارفور، حيث تبقى الآثار المعمارية لمملكة التُنجر، لا تعطي لتحفظنا

يداً مطلقة. فالعنصر المندمج للتُنجر والفُور في المنطقة، يعترف بأن التُنجر هم أصحاب الدار الحقيقيون، وأن العنصرين، الفُور والتُنجر، قد تزاوجا حتى أصبح في إمكان الشخص منهما أن يقول عن انتمائه القبلي إنه تُنجر ـ فُور.. وحتى عندما يحاول المرء التفريق بين أصول عنصريهما الأساسيين، تراهم يقولون إن فرع الفَلانقا يُعتبرون تُنجر أكثر منهم فُور، وفرع السَامبلا يعتبرون فُور أكثر منهم تُنجر(٢٦). ويرى ماكمايكل أن العوائد والممارسات المحلية في جبال فُورنشق، قد مزجت تماماً بين أوسام التُنجر والفُور، وبين مراسيمهما الشعائرية خاصة على مستوى المخلفات غير الإسلامية.(٢٧)

ولنحاول الآن متابعة إمكانيات خلق تسلسل زمني قادر على تفهيمنا قدراً مما حدث للتُنجر في دارفور. فقد لاحظ كل من ماكمايكل وشيني أن الطوب المحروق المميز بحجمه الضخم (٩٠ × ٥٥ × ١٠ سنتمتر) والذي وُجد في جبل زكور بغرب كُردفان، وفي عين فَرح بشمال دارفور، يمكن إرجاعه إلى طراز نُوبي عُرف في العصر الوسيط(٢٨). ونستطيع أن نؤطر لهذا (العصر الوسيط) خلال الفترة التي حددها شيني لتاريخ الفخار الموجود في عين فَرح، وهي القرون من الثامن إلى الحادي عشر الميلادي. وقد تمتد هذه الحقبة فتضم المدى الزمني الذي وضعه آركل للخرز المستخرج من مقابر عين فَرح والمؤرّخ خلال القرنين الخامس والسادس عشر الميلادي، وربما قرنين قبلهما أو بعدهما.(٢٩)

ونحن نفضّل تاريخاً لبناء قصري أُوري وعين فَرح، يقع في الفترة من القرن الثامن إلى القرن الخامس عشر الميلادي. وهذا يعني أن الطريقة التي تعزو بها الروايات الشفهية في دارفور قصر عين فَرح إلى شاو دور شيد، آخر من يسمونه من ملوك التُنجر، ليس إلا من باب سيطرة هذا الملك في زمن ماعلى

المنطقة الجغرافية، التي يمكن حصرها في إدارة عملية تمتد من شمال جبل مَرّة، حتى شمالي جبال فُورننق بغرب مدينة كتم وشمال غربها. وربما كان القصر في عين فَرح لا يزال حتى عهد الفترة الانتقالية المضطربة بين سيطرتي التُنجر والفُور صالحا للسكن، ومهيمنا على القبائل حوله إذ يضع فيه الملك التُنجراوي حصيلته من الذخائر والمؤن، ويرسل من قواعده ألويته المحاربة... فإذا أضفنا لهذا معطيات الوقف الذي سجله السلطان شاو التُنجراوي بالمدينة المنورة، متى ماتحقق ذلك الوقف، تسنى لنا رؤية التمكن السياسي لدولة التُنجر في شمال دارفور حتى حوالي ٩٨٣هـ/ ١٥٧٥م. ولعل تلك القيمة السياسية ذاتها، بوعيها الإسلامي، وارتباطاتها بالعالم الإسلامي العربي، ليست إلا الوليد الناشيء لدخول عنصر عربي في البنية النُوبية المسيحية الباكرة، التي شخصها في عين فَرح الأثريون أمثال آركل وشيني. ولإثبات هذه الفرضية لن نجد لدينا في الوقت الحاضر غير معطيات التراث الشفهي المركوم من عصر الرحالة براون وبارت وناختيقال ومحمد بن عمر التونسي، عبر أبحاث الإداريين البريطانيين، وحتى رواة اليوم بدارفور.

في مقدورنا أن نتخيل كيف أدى تكاثر عنصر الفُور ـ الفِرتيت، في التمازج السلالي والثقافي بين التُنجر والفُور، تدريجياً، إلى تلاشي لغة التُنجر ذات الأصول النُوبية، واندثار الكثير من نظم الحكم التي جلبوها معهم إلى دارفور. فالتقاليد المحلية، إذا نظرنا إلى الأنموذج السوداني القديم الظاهر في الملكية المقدسة لدى الزَغاوة كما وصفهم ياقوت الحموى (ت ٦٢٦/ ١٢٢٩م)، لابد أن تجد أفضلية لدى الحكام التُنجر المتأخرين الذين انبتت أواصرهم مع تراثهم الملوكي في بلاد النوبة. وهكذا تحل اللغة الفُوراوية محل لغة التُنجر النُوبية، ويتعدل نظامهم ليطغى عليه طابع فُوراوي محسوس، على مستوى

تنظيمات الجيش، واحتجاب الحاكم عن الرعية، وهي أمور تكاد تشي بها وضعية قصر عين فَرح في القمة الجبلية العصماء، بعيداً عن الرعية في الأسافل.

ولعله لم يبق أمام التُنجر بعد هذا الاختلال في ثقافتهم ونظمهم ولغتهم إلا الاستفادة القصوى من المؤسسات التقليدية التي يتعلمونها من الفُور. وهذا لا يتعارض مع مقترحات أوفاهي حول رجوع تلك المؤسسات والنظم الحكومية في سلطنة كِيرا الناشئة إلى تراث فُوراوي محلي. ثم إن ماكمايكل يجد تشابها بين وسوم سلاطِين الكِيرا وبعض العلامات في وسوم فروع من نُوبا أو نُوبة جبلي الحَرازة وكاجا بشمال كُردفان(٣٠). وهذا يقرّب العلاقة بين المفردات الثقافية المختلطة مع الزمن عند التُنجر القادمين من الشمال وما أخذوا من الثقافة الفُوراوية على عهدي سطوة التُنجر والكِيرا.

وهنالك نقطة تخص القتل الطقسي، وهو فداء بشري يقع بين الاختياري والقسري عُرف في الثقافات النُوبية والسودانية القديمة وغيرها. ويقوي الاحتمال أن تكون أصول هذا القتل الطقسي في دارفور تُنجراوية نُوبية، ثم بقيت في عوائد سلطنة الكِيرا قبل استكمال أسلمتها. ولنلاحظ أن ياقوت لم يذكر لنا هذا القتل الطقسي عند الزَغاوة في القرن الهجري السابع / الثالث عشر الميلادي، وإن ذكر أن الذي يكتشف بشرية الملك الزَغاوي يقتل صوناً لسرية التقديس الملوكي. ولعل ياقوت فاته أو لم يبلغه، خبر عن القتل الطقسي عند الزَغاوة الاوائل. وعلى كل فظاهرة القتل الطقسي عند النوبيين والفُوراويين الأوائل تجيء فيما لدينا من مصادر شفهية تليدة ترسّخت في كتب الرحالين ولا ينفي أخبارها الرواة الذين لا يجدون غضاضة الآن في كشف الجاهليات القديمة.

يلقى الأثري برايان هايكوك عـند المؤرخ الروماني (يدوروس سـيكولس) أن بعض حـاشية الملوك الـنُّوبيين، الذين حكموا قـبل أركمـاني كانوا يجـبّون أنفـسهم إذا مـاجُرح الملـك، وينتحـرون إذا مامـات[٣١]. وقد حـدّث الرواة الدارفوريون ماكمـايكل بأن كيفية موت السلطان على عـهد سلطنة الكيرا تحدد أيضاً هيـئة القتل القـسري للرجل الذي يحمل في البـلاط لقب (الأبوفُوري أو الكامني). وهذا الشخص هو موظف منعّم في البلاط، مهمته الأساسية هي أن يمثل الروح الثانية الواقيـة للسلطان من ضروب سوء الحظ[٣٢]. وأوفاهي يحدد مدى تـاريخيـاً لممارسـة هذا الطقس المغرق في الوثـنية ينتـهي بعهـد السلطان الكِيراوي أحمد بكر الذي حكم من ١٧٠٠ إلى ١٧٢٠م[٣٣]. وذلك قد يعني أن خضوع الكِيرا الهـلاليين لسريّات النظم التي ورثوها، مع نزعهم السلطة من الأهلين، بقي لثـلاثة أو أربعـة أجيـال. فلمـا برزت المنعة الكِيـراوية بالتـمنع بالأعـراب وغيـرهم، خـارج دائرة الفُـوراويين إندفعـوا نحـو التقـيـد بالنظم الإسلامية، ونبذوا من مـراسيمهم ما يجافي عقائدهم. ومـع ذلك فقد احتفظ النظام السري الفُوراوي ببضعة نذر مـغرقة في القدم، حتى زالت سلطنة الكِيرا عن الوجود في القرن العشرين. كان جـثمان الملك النُّوبي يحمل من البِجراوية بشمال الخرطوم، إلى جبل البَركل قرب مروى؛ ليدفن في الجبانة الملكية بأعلى الجبل. وقـد حافظ الكِيـرا على هذا النظام حتى أن جدث السـلطان تيراب بن أحمد بكر نُقل من بَارا بغرب الخرطوم ألف كيلومتر أو يزيد ؛ ليُقبر في المدافن الملكية بمنطقة طُرّة في أعلى جبل مَرّة.

شواهد المزاوجـة بين العوائد التُنجـراوية والفُوراوية في دارفـور، تعطينا تفـسيرات بالغة الأهمـية، تساعد في ملء الفـراغات بين تلميـحات الروايات الشفهية المتصارعة. وهنالك أهمية خاصة لمسألة الوراثة الأمومية التي ذكرها من

أوائل المؤرخين لبـلاد النُوبة أبوصـالح الأرمني (ت ١٢٠٨م) وأكـد على أنهـا أسلوب نُوبي لاحيدة فـيه عند نقل السلطة. وفي العقد الثـاني من القرن الرابع عشر الميلادي، كـما يكتب ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ / ١٤٠٦م)، كان الوضع في بلاد النوبة، من دُنقلا إلى الأبَواب قرب الخرطوم، كالتالي:

"ثم انتشرت أحياء العرب من جُهينة في بلادهم، واستوطنوها وملكوها وملأوها عيثاً وفساداً... وذهب ملوك النُوبة إلى مدافعتهم فعجزوا، ثم صاروا إلى مصانعتهـم بالصهر فافترق ملكهم، وصار لبعض أبناء جُـهينة من أمهاتهم على عادة الأعاجم في تمليك الأخت وابن الأخت". [٣٥]

يرى ماكمايـكل أن تواتر الروايات الشفهية حول هذه الكيـفية، في نقل الملك من أسـرة إلى غـيرها، بـواسطة ابن أخت أو ابن بنت الملك، توجـد له دلائل في مصـر القديمة، ولدى البطالسة، وبين رعـاة البِجة بشـرق السودان، وفي مملكة دُنقلا المسيحـية بشمال السودان؛ حيث استـفاد منها العرب النازلون بتلك المناطق كثيرا. ويعلـم ماكمايكل عن ابن بطوطة (ت ٧٧٠هـ / ١٣٦٨م) أن هذا الأسلوب ظل معروفا عند البربر الـقاطنين حول أسبن حتى القرن الرابع عشر الميلادي. ويخرج ماكمايكل من معلومات الرحالة بارت عدة شواهد على أن الكَانوري والكَـانم بتـشـاد، يؤمنون بأن حق الوراثـة لا ينزل من الأب إلى الإبن، بل من أخت الميت إلى ابنها[٣٦]. وقد بقيت هذه العـادة قابلة للتطبيق في كُردفان ودارفور بين الأهلين حتى القـرن العشرين إذ ظهرت له حالات بين شيوخ قبـائل المِيدوب والكَبابيش ونُوبا، أو نُوبة جبال شـمال كُردفان[٣٧]. أما لدى الفُور فـقد سجل الإداري البريطاني بيـتون رواية بشأن فقـيه بَرنوي يدعى أحمـد، يقال إن سلطان الفُور كان قـد أبقاه في عودته من الحج، ليـعلّم أبنيه كَنجار وكِيـر. ثم إن السلطان زوجه شقيقتـهما فنتج عن الزواج ولد يدعى آدم

مُورقي. ولما جاء الخـال كير ليحلق رأس ابن اختـه آدم مورقي، نذر أن يجعل ابن أخته هذا قيماً على اثنى عشر شرتاية (حاكم قبلي) في دارفور[٣٨]. وتحمل الرواية انطباعـاً بأن ذلك الإجراء يسـاير تقليداً فوراويـاً متبـعاً ومتـواصلاً في دارفور.

قد تكون التماثلات الثقافية الواسعة في خارطة انتشارها وتكرارها خلال حقب زمانية طويلة، وبشيء من المواظبـة، خير دليل على وجود دائرة تقليدية مترابطة، ومـتجانسة الملامح، ومتوازية في تطورها.. وتمتـد هذه على شريحة واسعـة من بلاد السودان جنوبي الصـحاري الكبـرى، في حقب سـادت قبل توغل الأعراب هناك، منذ القرن الرابع عشر الميلادي/ الثامن الهجري. هكذا تتوحـد العوائد والأثـريات المجموعـة من بلاد البِـجة وأرض النُوبة وكُـردفان ودارفور وتشـاد وبلاد البربر ؛ لتـعطي اتساقاً ثقـافياً اسـتثمره بعض مغـامرة الأعراب لصالحهم، أينما تركوا البداوة ولجأوا إلى معايشة الأهلين.

ولهذا يلاحظ أن مـواقف الاستعـراب والتعريـب والأسلمة، بشيء من التعميم، وباستثناء المناطق الجبلية المنيعـة، كانت متقاربة في الكثير من تجاربها بين البقاع السـودانية عند خط السافانا. لأجل ذلك لا نحـاول هنا البحث عن الأصول لتلك العـوائد التي أبدت عيناتهـا تشابهاً قـوياً بين بلاد النُوبة ودارفور وتشـاد وجنوب الصحـراء الكبرى. بل لا نسـتطيع كذلك أن نبـحث عن حل لرموزها بنظرية انتشارية تعسفية تُحدد فيها اتجاهات معينة لنقل تلك العوائد بين هذه المناطق. ويمكن لـنظرية المنبع المخـتلف والمتـواطئ لكل من حـالات تلك العوائد المتـشابهة أن تحافظ بالمثل علـى مانقول به من مخـالطة وتجانس ترتب تدريجياً على الاحتكاك بين المكونات الثقافية التي حملتها العناصِر القادمة باكراً إلى دارفور من الغرب والشمال الشرقي ومن الشرق.

ربما كان مجيء الداَجو والمِيدوب والبِرقد إلى دارفور في عصور تسبق مجيء التُنجر هو العلة في انعدام الحماس للبناء بالطوب المحروق، وعدم معرفة تقنياته لدى الداَجو والمِيدوب والبِرقد. وما يصدق على الطوب المحروق، يصدق أيضاً على الانفتاح التجاري على وادي النيل ومصر وشمال أفريقية. فالحماس للبناء بالطوب المحروق، والإنفتاح التجاري على الخارج، استأثر بهما أولا في دارفور التُنجر، فدل ذلك على حداثة مقدمهم إلى الإقليم. ونحن لا نعرف متى أكثر النُوبيون بشمال سودان وادي النيل من بناء القصور في ثغورهم الغربية على هيئة قلاع حصينة برؤوس الجبال. وقد يكون للتهديد البجاوي والقُرعاني والزَغاوي وأخيرا الأعرابي يد في ذلك الإكثار من البناء بالطوب المحروق كما يشير علماء الآثار إلى تعدد هذه الحصون في العهود المتأخرة لمملكة دُنقلا[٣٩]. وتوضح بعض الاكتشافات الأثرية أن جماعات متفرقة من النُوبة المسيحيين لجأوا قبل عام ١٣٩٦م وبعده، وهو تاريخ انهيار مملكة دُنقلا تحت ضغط العربان، إلى التحصين في مناطق منعزلة، بعيداً عن وادي النيل وبالصحراء الغربية، وبقوا هنالك لبعض الوقت[٤٠]. فلعل التُنجر خلال القرون الأولى من بقائهم بشمال دارفور وتشاد كانوا يتبعون هذا الأسلوب في التحصن بموقع منيع، والابتعاد عن المغامرة التي تلزمهم بإنزال سلطتهم من القلاع الجبلية الشاهقة لمدّها في السهوب. ولهذا فإن نفوذهم غالباً ما ينبني على تنظيم العناصر المحلية المتخلفة عنهم، وإخضاعها لترتيبات إدارية تمنح التُنجر سوانح طيبة لاستغلالها في الإنتاج وفي التجارة بواسطتهم مع المراكز الحضارية البعيدة التي يعلمون دروبها في مصر وفزان.

عاصمة التُنجر بوادي أم شَالوبا في تشاد، كما يصفها قروس (Gross) تتمثل في قلعة برأس جبل، تماماً مثل عين فَرح وقصره الشاهق، بجبال فُورننق

في شمال دارفـور. ويعلق أوفاهي على هذا المظهر بقـوله إن التُنجر ظلوا على الدوام مـقرونين بسلسلة من القـصور الشـامخـة المقامـة على رؤوس الجـبال، والواقعة في أماكن إستراتيجـية، أُجيد اختيارها[٤١]. ولعل أوفاهي يقصد توفر عيون الماء الدائم، كـما في عين فَرح ومن ثم الإمساك بمقـاليد السكان المحليين في حاجـاتهم ومقدراتهم الطبيـعية. ولا يستـبعد أن يؤدي الاتصال الـتجاري المستمر للنُوبيين بمصر إلى إتخاذ التُنجر من تلك القلاع محطات لشبكات تجارية متطورة ومتعاملة مع بعـضها البعض. فتجار مملكة علَوَة المسيـحية النيلية كانوا يسافرون إلى مصر منذ القرن الثاني عشر للميلاد بطريقة دورية.[٤٢]

تأسيس سلطنة الكيِرا:

يرجح أوفاهي أن مملكة الكيِرا، بطابعها الفُوراوي كانت قد انشقت من سلطة التُنجـر قـبل قـرن على الأقل من ولاية سلِيـمان سُـولونقـا (١٦٥٠ ــ ١٦٨٠). وقد تمركـز الكيِراويون بجـبل نامي من أقصى شـمال جـبل مَرّة في بدايتهم. ثم إنهم، لا مـفرّ، اصطدموا بالمملكة التُنـجراوية العجوز المتـحصنة شمالهم، في جبال فُورننق. وكانت النتيجة خروج الكيِراويين منتصرين. وكان لابد من اتجـاهم في التـوسع نحـو الجنوب في أعـالي جـبل مَـرّة، والنزول تدريجيـاً إلى السهوب، للسيطرة عليـها[٤٣]. وكل هذه الخطوات تعني تجديداً طرأ على العنصـر الحاكم لدى التُنجـر، وتغيـيراً جـذرياً في الأهداف البعـيدة والقريبة، والأساليب المتبعة لدى هذا العنصر المنشق من التُنجر.

فإذا حـاولنا حساب تـاريخ تقريبي لذلك الانشقـاق، فقـد نجده يقع في حـوالي عام ١٥٥٠م. وقـد يفسـر لنا هذا التحـديد الازدواج بين ذكر جـلابة (تجار) الفُور والتُنجر، في أخبار القاهريين عن الحركة التجارية السائدة بين بَرنو

ودار صليح بتشاد عبـر دارفور إلى القاهرة في عام ١٦٥٨م(٤٤). وهكذا فليس هنالك أيّ تضارب بين مـقالات التراث الشفهي عن البـيت الهلالي الذي دخل في التُنجر وتسمى بالجدة التُنجراوية (خِيـرة / كِيرا) لاعوجاج اللسان(٤٥) وبين ماتوصل إليـه أوفاهي عن انشقـاق الكِيرا من التُنجر ، وتأسـيس نواة حكمهم بجبل نَامي في جبل مَرّة إلى الجنوب من مواطن أخوالهم التُنجر.

ونستـطيع أن نخمن حـقبـة لدخول هذا العنـصـر الهلالـي فـي البـيـت التُنجـراوي الحاكم، وقـد تقع تلك الحقـبة بين آواخـر القرن الرابع عـشر الميلادي، أي تاريخ وثيـقة القلقشندي عن وجـود الأعراب بشمـال تشاد، وبين منتصف القرن السادس عشر الميلادي، وهو التاريخ التقريبي لانشقاق الكِيراويين عن التُنجـر، وذلك رجوعا إلى تقريبـات أوفاهي التي ترى أن سلطنة الكِيرا ربما بدأت قبل قرن من عهـد سليمان سُولونقا (أي العربي، بلغة الفُور).

ويمكن إيجـاد تلميحـات عن وصول الأعـراب إلى شمـال دارفور، وربما على التخصيص أعراب الحلف الهلالي، في هاتين المائتين من السنين إلا الأربعـة عقـود (١٣٩٠ ـ١٥٥٠م) . فسـجـلات الشركـات التجـارية بالقاهرة فـي القرن السادس عـشر الميلادي أوضـحت أن الجَلاّبة (التـجار) كانوا يبـيعـون عام ١٥٦٣م السلاسل والصـفيح والروائح وغـيرها في (بَر السودان وفَزَارة)، ومن هنالك يجلبون الجمال والرقيق والتبر. وتشير دلائل الرحالة والتراث الشفهي إلى أن المقـصود بكلمتي (بَر السودان وفَزَارة) في ذلك الوقت هي البلاد الواقـعة في دارفور الحالية وغـربها وربما شطر من شمال كُردفان.(٤٦)

واصطـلاح (بَر السـودان) اسم شامل لدارفور وماحولها، يظهر في

الوثائق الدارفورية، وبعضها مؤرخة على عهد السلطان حسين (١٨٣٨ - ١٨٧٣م) وكلها ترجع بهذا الاسم إلى عهد سليمان سُولونقا الذي يعرف بلقب صاحب البرَ[٤٧]. وربما جاءه اللقب من توسعه، بعيداً عن قمم الجبال، وإخضاعه قبائل السهوب في دارفور لحكم الكيرا[٤٨]. ولعل الإشارة إلى تجارة الجمال في (بَر السودان وفَزَارة) تمثل خير دليل على وفرة الأعراب رعاة الإبل في تلك البقاع من دارفور أيامئذ، واشتراكهم في النهضة التجارية، والعمليات الحربية، وما يصاحبها من استرقاق. ويشتبك هذا المؤدى لدلائلنا الوثائقية، بالدلائل التي جمعناها في الفصلين الثالث والرابع عن حجم الهلاليين القادمين إلى بلاد السودان الأوسط، وسط التجمع العَطوي الهلباوي الفَزَاري.[٤٩]

ويصحب دعوى أحد رواة الزيادية الفَزَارايين بانتماء قبيلته إلى بني هلال، وثيقة نسبية تعدد سلاطين الكيرا فتقول إنهم يطلعون جميعاً من أحمد المعقور الذي ينتسب إلى بني هلال[٥٠]. ثم تسند هذا التقارب بين الكيرا الهلاليين وفَزَارة رواية شفهية أوردها محمد بن عمر التونسي في أخبار رحلته إلى وَدّاي (دار صليح) ومؤداها هو أن مؤسسي الأسرات المالكة الثلاثة في وَدّاي بتشاد، والمُسبعات بكُردفان، والكيرا بدارفور، كلهم ينتمون إلى فَزَارة. ثم تضيف هذه الرواية بأن مؤسس الأسرة الكيراوية، وهو عند الراوي يدعى سليمان، هو الذي أطاح بحكم التُنجر في دارفور.[٥١]

لعل الازدهار التجاري الذي تتوفر دلائله في إشارات الجغرافي الإيطالي لونزو دانانيا عن وجود وكيلين تجاريين (لأمبراطور) أورُى وأحدهما في القاهرة، والثاني في بَرقة[٥٢] كان ثمرة من نتاج هذا التلاقح بين خبرات العنصر العربي الداخل في التُنجر، انطلاقاً من تناهي عالمه المعمور، وبين

التقـاليد التـجارية ذات الطابع النُوبي لدى التُنجـر في رسوخهـا وقدمـها على مداخل مـصر. ويجوز أن هذا العنصـر العربي قد تزوج في البـيت التُنجراوي الحاكم، تماماً كما فعل المغامرون ذوو المواهب الراقية لدى نزولهم بممالك تفتقر إلى ابتداع ما يطوّرهاحتى تلحق بعـصورها التاريخية(٥٣). وربما كفلت العوائد النُوبية ـ الفُوراوية الخاصة بتوريث ابن الأخت، أو ابن البنت للسلالة الطالعة من هذا الزواج الهلالي التُنـجراوي حقاً في الولاية والحـكم، جرياً على النسق الذي لاحظه ابن خلدون في دُنقلا.

لكن العناصـر التُنجراوية التي تتـضارب مصـالحها السـياسـية، مع هذا التجوز في الحق الملكي بـانتقاله إلى سلالة أعرابيـة وافدة، لابد أن تبحث عن وسائل لمـقاومة هذا العـنصر الغريـب الواغل في مصـادرة الحقوق التُنـجراوية الراسخة. وتماماً، كمـا حدث لأولاد السلطان الكِيراوي أحمد بكر (١٧٠٠ - ١٧٢٠م) من نزاع بين إسحق الخليفـة ابن السلطان تيراب (١٧٥٣ ـ ١٧٨٦م) وعمه عبدالرحمن الرشيد (١٧٨٨ - ١٨٠٣م)، فإن السلطة التُنجراوية العجوز بشمال دارفـور تعرضت عندئذ، لصراعات أهليـة مزقتها تمامـاً، كلما تطورت الانحيـازات القبليـة المماثلـة لطرفي النزاع، وهما الـبيت الهلالي الـكِيراوي، والعشـيرة التُنجراوية العتـيقة. وما اسـتقر الأمر للكِيـراويين برحيلهم إلى ديار الفُور بجـبل مرّة، حتى ولدت الفتنة مـرة أخرى بين الكِيرا والمُسبـعات، وهو الانشقاق الذي هجّـر فرع المُسبعات من الكِيـرا شرقاً حتى استـقروا حكاماً في كُردفان.(٥٤)

ويظهر أن المآخذ السياسي للتُنجـر على الكِيرا لم تطفئه القرون الطوال. فلا يزال رواة التُنجر في دارفور، يرمون الكِيرا بالرق، استنـاداً إلى اتـهام أمهـم

بأنها خادم. ولعل المقصود هو تبرؤ التُنجر من الكيرا لأنهم دخلاء. ويكون الصحيح في إفادة رواة التُنجر السالفة هو القول بأن الكِيراوي إذا ادعى أنه تُنجراوي فهو كاذب.(٥٥)

هكذا يغدو طبيعيا أن ينشق الكِيرا منذ حوالي منتصف القرن السادس عشر الميلادي، ويغادروا مواقع أخوالهم بجبال فُورننق في شِمال دارفور، ليلحقوا بجبل نامي في السلاسل الشمالية من جبل مَرّة بوسط الإقليم. وهنالك يلقون في فرع الكُنجارة الفُور مشايعين لهم(٥٦). ولا يستبعد أن يرى الكُنجارة، ولعلهم فرع من الفُور تَعِبَ من الخضوع لسلطة التُنجر، في اندراج الكِيرا فيهم دافعاً قويا لتجنيد الفروع الفُوراوية الأخرى، وهم التَموركا والكَراكريت، وربما المُسبعات في أحد الأقوال، لصالح هذه الأسرة الملكية المنشقة، التي اتخذت من اسم الفُور وديارهم ناصراً وملاذاً.(٥٧)

وهنالك احتمال كبير أن يكون للمصالح التجارية التي ظهرت ثمارها في القرن السادس عشر الميلادي يد طولى في تصعيد الصراع بين التُنجر والكِيرا، ثم إلى تطور الصراع في حقبة عاجلة، ليصبح بين التُنجر من جهة والكِيرا مع الفُور من جهة أخرى. ولهذه العلل، فإن الروايات الشفهية تؤشر إلى متابعة البيت التُنجراوي الحاكم مطاردته للكِيرا المنشقين عنهم في معارك تتمدد وتتشعب بهما مكانا وزماناً. وربما بسبب من هذه المطاولة نلاحظ أن شاور دورشيد، آخر سلاطين التُنجر عند الرواة، تتوزع مقاعد سلطانه من عين فَرح شمالاً إلى جبل سِي في سلسلة جبال الكَاورا، وربما صعدت بعض مانُسبت إليه من أماكن إلى طُرّة عند رأس جبل مرّة(٥٨). وقد يكون لمقالات التراث الشفهي عن دالي أو دليل بحر ممثلا للأسرة الكِيراوية التي مزقت حكم التُنجر،

قدر كبير من الصحة.[٥٩]

أما عن تسجيل دَالي هذا للقوانين العُرفية المختارة لحكم سلطنة الكِيرا على الصعيد الإداري، على الرغم من مخالفتها لمعهود الشريعة الإسلامية، فيجب ألا يسبب لفكرتنا عن العروبة والإسلام في دولة الكِيرا الناشئة أي إضطراب، فالعقوبات المنصوص عليها في قانون دَالي ضمن الأمور الجنائية لم تشمل القتل ولا العقوبة البدنية ولا الحبس، وإنما تركزت على الغرامات[٦٠]. ويمكن إيجاد مقارنات لهذه النظم في ممالك المسلمين التاريخية. فبعض أحكام السلطات المسلمة من العصر الأموي حتى العصر العثماني هي أحكام عُرفية سلطانية غير منصوص عليها في المصادر الشرعية، ولم تحرص دائماً على اتباع الإجراءات القضائية. والقضاة غالباً ما يُحصر عملهم في المعاملات والأحوال الشخصية. فإذا عدنا إلى سلطنة الكِيرا يكفيها إسهاماً وتطويراً لنظام الحكم وأساليبه في دارفور، أنها جمعت الأعراف السائدة حول الإدارة، وسجلتها في كتاب دَالي الذي يُفترض أنه ظل متداولاً لديهم، حتى القرن الثامن عشر الميلادي.

تبقى مشكلة الأسماء المتضاربة في قوائم ملوك دارفور. قد نحتاج هنا للمزاوجة بين نظريتي أوفاهي وناختيقال. فأوفاهي يرى أن بعض تلك الأسماء هي ذكريات عن ملوك في دولة التُنجر[٦١]. ويرى ناختيقال أن بعض تلك الأسماء تترادف بين لقب واسم في دلالتها على الشخص نفسه، وأن بعض الأسماء حُشرت في القوائم وهي لم تحكم قط، وأن التسلسل في ترتيب الولايات قد اختل. وقد تُورد أسماء ملوك متزامنين في أسرات متعاصرة ومتصارعة على حقوق السيادة بين التُنجر والكِيرا والمُسبعات[٦٢]. وهذا يعيدنا إلى الملاحظة التي أوردناها في أول هذا القسم عن مكانة كُتاب البلاط

السلطاني، تحت الترغيب والترهيب، في عكس رغبات حكامهم ومنفذيهم من خلال إعادة ترتيب قوائم الملوك[٦٣]. ونستطيع أن نرجح عندئذ كون الأسماء العربية الإسلامية في تلك القوائم هي التي تتابعت على حكم سلطنة الكِيرا في حقبتها قبل سليمان سُولونقا (١٦٥٠م) أيضاً. إلا أنها أُربكت بممارجتها لأفراد مدخولين من الحكام وغير الحكام، ومن المتعاصرين المتنازعين في أسرتي التُنجر والمُسبعات. وربما طغى بعض ألقاب الملوك، وهي ألقـاب يطلقها عليهم شعب أغلبه يومئذ راطن، عـلى أسمائهم العربية، حتى غطت العـجمة على الأعلام الإسلامية.

ويغلب على الظن أن انهيـار السلـطة التُنجراوية نهـاية، قد دفـعت إلى مقدمة الصراعات السياسية الداخلية نزاعاً مستبطناً بين الكِيرا والكُنجارة، خاصة الفرع الذي صار اسمه من بعد المُسبعات. ولا يبعد أن تدور هذه الخلافات بين الأسرة الكِيراوية الحاكمة، والفروع الفُوراوية الـطامحة؛ للاستئثار بالحكم لقرن كامل من الزمان، قبل أن يحـتاج الأمر لجولة قتالية شـاملة، تؤدي إلى تصفية النزاعات في منطقـة جبل مَرّة وماحولهـا لصالح الكِيرا. وقد اسـتطاع سليمان سُولونقـا أن يهزم أسـلاف المسبَّعـات، ويضطرهم لمغادرة المنطقـة الوسطى من دارفور، ويتجهون شرقاً إلى كُردفان. ويحـتمل كثيراً أن سليمان، بلقبه الذي ينسبه إلى العـرب، قد استعان بالعربان في هذه المرحلة المتـقدمة من الاصطراع على الإقليم، وذلك نسـبـة لما يرد عن نشأتـه وسط أخواله العـرب الزُريان أو الخُـزام المندرجين حاليـا في المسَـاليت[٦٤]. وذلك لا يمنع أن الحلف الهـلالي الفَزَاري العَطَوي، ظل يسند الكِيـراويين من منطلق دمهم العربي، وإسـلامهم ورفقتهم.

ثم اضطر سليمان هذا إلى إحباط محاولة أخرى قام بها التُنجر لاسترداد سلطتهم[٦٥]. ولابد أن الأعراب قد شدّوا من أزره كرة أخرى. وتوحي لنا رواية شفهية من التُنجر، بأن الأسرة الحاكمة عند الكيرا، قد حرّمت على السلاطين منهم تحريماً قاطعاً التزوج بامرأة من التُنجر، وذلك خوفاً من لجوء التُنجر إلى استغلال النموذج الكيراوي نفسه في سلب الحكم منهم، ولاستعادة المُلك إلى التُنجر[٦٦]. وهكذا ربما لم يبق أمام ممثل الجماعة التُنجراوية على أيام السلطان الكيراوي محمد الفضل (١٨٠٣ - ١٨٣٨م) سوى الرمز لأحزان مجموعته القبلية، من خلال اعتماره بعمامة سوداء وهي إشارة حزن لحكمهم الزائل.[٦٧]

ويمكن النظر إلى التباعد المتزايد بين التُنجر والفُور، بعد تأسيس سلطنة الكيرا، على أنه السبب المباشر في هجرة الفرع الجنوبي من التُنجر الذين حلوا الآن، وربما منذ عصر مبكر من حكم الكيرا، بمنطقة جبل حريز، وانغمسوا في الوسط الأعرابي الدائر هناك[٦٨]. وذلك الوضع أدى بهم تدريجياً إلى نتيجتين : الأولى هي الضياع المطلق للغة التُنجراوية النُوبية الأصل، وحتى ضياع لغتي الفُور والزَغاوة الذين عاشروهما في شمال دارفور. وبذلك صار التُنجر إلى موقف قبلي مماثل لقبائل البَرتي والبِرقد والقِمر وسواهم، ممن تم تعريبهم، واستكمال حصرهم في العربية لتصير لسان رضاعة ولغة وحيدة للتخاطب العام. والثانية : هي أن مخالطة الأعراب في وسط دارفور، زيادة على إمكانية استغلال التُنجر لدخول بعض بني هلال فيهم استغلالاً (أيدولوجياً) ساق إلى انتحالهم الأصل العربي الهلالي الإسلامي، الذي رأوا فيه سمواً وفخراً يرفعونه في وجوه قاهريهم من الكيرا وأشياعهم الفُور والشامتين بهم من الرعية. ولعل

هنالك الكثير من التماثل الذي في مقدور الباحثين متابعته بين تجربتي التُنجر في دارفور وفي تشاد على السواء في هذه الجوانب.

ثم كرّس سليمان سُولنقا بعد تلك الحروب جهده لضمّ قبائل السهوب إلى إدارته، والعمل على نشر دين الدولة الرسمي (الإسلام)، فاستعان بالأعراب لذلك الغرض تماماً كما فعل عبدالكريم بن يَامي مؤسس مملكة الصليحيين في وَدّاي[٦٩]. فلما كان عام ١٦٦٤م كتب فانسليب عن مملكة في الغرب، يسود فيها اسم الفُور دون سواهم[٧٠]. وهي معرفة طبيعية من فانسليب الذي يخفى عليه في ذلك التعميم دور الهلاليين الكِيرا حكاما حتى على الفُور.

في بحث عن تاريخ الأنساب يظل الإسهام الحضاري للحلف الهلالي، النازل ببلاد السودان الأوسط، خارج نطاق هذه الدراسة. ومع ذلك فلن يُفاجأ الدارس لتاريخ دارفور بالدور البارز الذي ظل يؤديه العربان في ترسيخ قواعد الدولة الكِيراوية. فنصيبهم من اتساع العمل التجاري مع الخارج يشهد له توافر القوافل بعد حكم أحمد بكر (١٧٢٠م) في مسارها المنتظم إلى مصر وشمال أفريقية. وقد تمكن الحماس للاستعراب والتعريب والأسلمة الشاملة للحياة، بين معظم سكان السلطنة خلال حكم أولاد أحمد بكر والعهود التي تلت في عقبهم. وبذلك اتسق في تاريخ دارفور حكم العشيرة الكِيراوية، على الرغم من انقطاع فترتي التركية والمهدية (١٨٧٦ - ١٨٩٩) حتى انتهت سلطتهم في عام ١٩١٦م.

أنساب حكام الكِيرا ما بين النسيان والانتحال

المنبع السلالي والثقافي للرواية الشفهية، هو الذي يحدد في الغالب اتجاهات عزو البطل المؤسس للأسرة الحاكمة العربية الإسلامية، إلى أي شق من تقسيمات الجماعات العربية، مثل بني هلال وبني العباس(٧١). ونحن لا نملك في هذا القسم، بعد استعراض مزاعم الانتساب القبلي للجَعليين العباسيين في عدة مواقع تتتابع بين وادي النيل وودّاي في تشاد، إلا أن ننظر بحذر شديد لما يتردد عن الأصل الجعلي للأسرة الكِيراوية في دارفور. ثم نحاول التعليل لتلك القالات وانتشارها بإرجاعها إلى نوازعها (الأيديولوجية) القبلية.

في البداية، نجد عند أوفاهي أن هؤلاء الجعليين انتشروا من أراضيهم حول النيل في وقت مبكّر، فغطوا المنطقة من الحبشة شرقاً إلى بَاقِرمي التشادية غرباً. وقد حافظوا حيثما نزلوا على طاقات قوية في الدعوة الإسلامية، وعلى حماس تجاري رفيع(٧٢). ويرى يوسف فضل أن اكتمال الاستعراب والأسلمة في أعالي بلاد النُوبة النيلية، كان مؤشراً واضحاً لانطلاق هجرات جَعلية متوالية صوب الغرب. وهؤلاء المهاجرون حيثما حطّوا وسط الوثنيين وخفيفي الإسلام، تزوجوا فيهم. وقد نشأت من هذه الأوضاع أسرات عربية إسلامية حاكمة على تلك المناطق.(٧٣)

وبينما لانجد مانعاً من تصديق هذه النظرية عند تطبيقها علمياً على حالات مثل مملكة تَقلي في كُردفان، ودار القِمر بأقصى غرب دارفور، ومملكة ودّاي التي أسسها في تشاد عبدالكريم بن يَامي، فإن حالة الكِيرا تمتنع علمياً على ذلك التطبيق، لأسباب عدة. ولعل أول الموانع هنا هو أن النواة الحاكمة عند الكِيرا، لم تكن وثنية في الزمن الذي يتوقع فيه المؤرخون انتشار الجَعليين

في ديار الغرب. ويمكن القول بأن الاستعـراب والأسلمة في مملكة دُنقلا سبقت مـثيلتـهـا عند التُنجـر بوقت وجيـز، حـتى لم يلحق الجَعـليون الناجحـون عن الاستعراب عند النيل للـمشاركة في استعراب وأسلمـة البيت التُنجراوي الحاكم في دارفور. فـالترجيحـات التي تواجهنا تشيـر إلى وجود أسرة عـربية الأصل مسلمة في معمعة التصادم بين التُنجر والفُور، ربما في تاريخ يرجع إلى منتصف القرن الخامس عـشر الميلادي(٧٤). وهذا الوضع يختلف عـما جرى في مملكتي تَقلي وَودّاي، حيث تكاثر الأعراب تدريجـياً حول منطقة وثنية عـتيقة الإدارة، وأثّروا في بعض المحليين حـتى صاروا يؤازرون الأعراب على أنهم مـسلمون. وظلت سلطة التُنجر في وَدّاي على وثنيتها على الرغم من انحصارها في وسط مـسلم، حتى دخل فـيـها من الجَـعليين عـبدالكـريم بن يامي فأثار الأعـراب والمسلمين على وثنيتهـا وأسقطها(٧٥). وهكذا لا يخدم اختلاف الظروف نظرية الانتشـار الجَعلي المتوالي في بلاد السودان الأوسـط على إعطاء الروايات القائلة بالأصل الجَعلي للكِيرا أيّ وزن معتبر.

لقد نعت أوفاهي مزاعم الأصل العباسي للكِيرا بأنه مجرد خيال تعلق به بعض السلاطين الكِـيراويين المنفتـحين على البلاد النيليـة مثل علي دينار(٧٦). ويجوز أن يكون اسم إدريس جَعل، الذي تم حشره في عدد من قوائم سلاطين دارفور، هو أقوى القواعد الموظفة لترويج هذا الزعم(٧٧). والثابت تاريخياً هو أن إدريس جَعل هذا، هو فقيه من الجَوامـعة المندرجين نسباً في الجعليين، وقد أسس أسـرة من الفقـهاء لا تزال ترابط بمسـاجد مـدافن سلاطين الكِيـرا، في العاصـمة الكِيـراوية الثانيـة طُرّة بجبل مَرّة. وتشـير الوثائق السلطـانية إلى أن إدريس جَـعل هذا، جاء إلى دارفـور على عهـد السلطان مـوسى بن سليمـان

سُولونقا (١٦٨٠ــ١٧٠٠م)، وبقي وعقبه على وظيفتهم تلك[٧٨]. ثم انضاف إلى هذا التيار الجَعلي بين فقهاء السلطنة، محمد عزالدين وأقاربه الجَوامعة في أراقَرفا وجديد السيل، وذلك على عـهد أولاد السلطان أحمد بكر، أي خلال ١٧٢٠ ــ ١٨٠٣م. وبذلك صـار للجَـعليين في الأوسـاط المنفـذة أيد تحشـر المعلومات في السـجلات الرسمية، وتبـذل الترغيب والترهيب لـكتّاب البلاط السلطاني.

وزاد الصراع (الأيديولوجي) إلحاحاً في هذه الفترة، أن سلاطين الكِيرا، وخاصة عقب أحمد بكر، انفتحـوا على استقبال العلماء القادمين إليهم من كل صوب. فجاء من فُـوتا جَالون الفقيه الفُلاني تَمـرّو، وأهله الفُوتاويون. وقدم من بَرنو التشـادية الفقيـه الطاهر أبوجاموس، فـقوّى تيار البَـرنويين بدارفور. ووصل من تونس محمـد بن عمر التونسي لاحـقاً بأبيه، فقوّى التـيار المغاربي بالإقليم من (فِـزانيين وشنقـيطيين). وأتى من مـصر الـشيخ الأزهري حـسين العَمـاري. وكان لابد في هذا التزاحم أن تندفع كل (أيديولوجـية) قبليـة نحو التأثير على صورة الروابط التي يمكن أن تخلقها، وتبتدع زيادات فيها ؛ لتمتين علاقتها بالبيت الكِيراوي الحاكم.

ويبدو أن التيـار الجَعلي كان له أنصار من سواهم أيضـاً. فالشيخ الطيب مـحمـدين، الفقـيه الفُـلاني الذي عـاصر السلطان إبراهيم قـرض (١٨٧٣ ــ ١٨٧٦) وأمّ في مسـجده، ثم نُفي إلى الـقاهرة مع دخول الأتـراك إلى دارفور حتى مات هنالك عـام ١٩٠٢م، هذا الفقيه الفُلاني بذل كل جـهده في روايته لنعوم شـقير عن تاريخ دارفور، حـتى يُلحق الكِيراويين بالجَعليين العـباسيين. ويعلق أوفاهي بعجب قائلاً إن حماس هذا الفـقيه للنسب الجَعلي العباسي كان

متجاوزاً لأشد ما يتمناه الكِيراويون من تشريف.[79]

والمعروف أن رواية نعوم شقير، عن الشيخ الطيب محمدين، أخذت حيزاً مبالغاً فيه لدى المؤرخين (والإثنوغرافيين) الأوائل في المسائل الدارفورية، وذلك نسبة لما في الرواية من إسهاب وتسلسل مقبول. وقد نجح ذلك المظهر لرواية الفقيه الطيب محمدين في إخفاء عيوب التزييف المتعمد خاصة في أنساب الكِيرا. وأحد أظهر مثالب هذه الرواية عن الأصل العباسي للسلطنة الكِيراوية، تظهر في الربط الذي يحدثه الشيخ، بين الكِيرا وسقوط بغداد. فهو يعتقد أن سقوط بغداد في يد المغول، هو الذي أطلق العباسيين في هجرتهم نحو بلاد السودان وأوصلهم إلى دارفور. ونحن نواجه تنافراً بيّناً في هذا الربط. فالاجتياح المغولي لبغداد ٦٥٦هـ/١٢٥٨م يسبق بزمن قليل ظهور الأعراب الذين ذكرهم القلقشندي في شمال تشاد عام ٧٩٤هـ، ١٣٩١م. وكان الاستعراب الذي جاء بالجَعليين إلى وادي النيل، قد ظهرت آثاره بشمال السودان في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، كما تقول الروايات الشفهية التي أخذ بها يوسف فضل.[80]

ويفاجأ القارئ بتراجع لافت في رواية نعوم شقير عن الشيخ الطيب محمدين فأحدهما، لاندري أيهما، يقرر مرة أخرى بأن عامة أهل دارفور يرجعون في أنسابهم إلى أبي زيد الهلالي[81]. وهذا التعميم على بساطته يسند دلائلنا السالفة حول كثرة الهلاليين وسط الأعراب الذين لحقوا بدارفور. وقد يسند التعميم ذاته التواتر الشفهي الذي يرجع أصل الكِيراويين إلى بني هلال. فإما أن الشيخ الطيب محمدين، هو الذي أدلى بذلك التعميم، انطلاقاً من معايشته وسماعه للروايات الدارفورية عن الهلاليين في الإقليم من عامة وسلاطين، فلم يستطع إلا الاعتراف بما يذهب إليه الرأي العام، خلافاً

للضغوط الجَعلية (الأيديولوجية) المؤثرة. وإما أن نعوم شقير هو الذي اضطر إلى إحداث موازنة بين تزييفات الشيخ الطيب التاريخية المقصودة، وبين ما يسمع هو بتواتر أشد عن دور الهلاليين في دارفور.

وقد يكفي لتبيان الاضطراب في رواية دي كادلفان ودي بريفير الفرنسيين، نقلاً عن مواطنهما كوينق، ملاحظة أوفاهي بأنهم الثلاثة أو رواتهم يجعلون التُنجر علَماً دالاً على أحد أواخر سلاطين الدّاجو في دارفور، وهو خطأ فادح[٨٢]. ولما كان كوينق قد أخذ معلوماته وما يقال عن وثائقه، من مدينة الأبيض عاصمة كُردفان عام ١٨٢٤م، فإن إرجاعه نسب أحمد المعقور إلى قريش وبيت عبدالله بن العباس[٨٣]، يبدو ملائماً مع سيطرة الثقافة الجَعلية على كُردفان خلال القرن التاسع عشر. فالمُسبعات أقارب الكِيرا سقطت دولتهم بكُردفان عام ١٨٢٠م. ودخل الأتراك كُردفان فمنحوا القبائل النيلية دوراً مركزياً في تسيير الشؤون الكُردفانية. وفي ذلك الجو فعلت (الأيديولوجية) الجَعلية بأصول البيوت الحاكمة في غرب النيل الأبيض ماشاءت.

عند الأثري آركل ظهرت رواية أخرى تقحم النسب العباسي في أصل الكِيرا. فقد ذُكر له أن أباريد الهلالي عبر النيل الأبيض لمهاجمة نوبا كُردفان، ومعه أحمد العباسي. وأحمد العباسي هذا أصيب في تلك الحروب فصار (معقوراً). ولهذا بقى مع النُوبا الكُردفانيين، وأسس حكم السَقَارنج في مملكة تقلى. ثم عنَّ لأحمد العباسي هذا تارة أخرى أن يهاجر، فالتحق بدارفور وتزوج بابنة شاو دور شيد التُنجراوي. إن تلفيق أنساب ملوك تَقلى لإلحاقهم بالرواية الدارفورية عن أحمد المعقور لا يتعدى هنا نموذج استلاف الجزئية

الشعبية للحكاية، من سياق إقليمي إلى سياق إقليمي مماثل، في كثير من المكونات الثقافية، لكن نقد أوفاهي لهذه الرواية تعطي للتلفيق النسبي الجعلي هنا بعداً عربياً واسع النطاق. فالرواية بشكلها المزدوج هذا، أسندت إلى عالم الأنساب شبه الخيالي، والمدعو محمود السمرقندي(٨٤). وهو مصدر لم يوثق في علم الأنساب العربية بالسودان.

وتتوالى الروايات الكُردفانية الملفقة عن أصل الكيرا، خلال القرن التاسع عشر، وكأنها تسعى جادة لإلغاء حقبة تاريخية امتدت حوالي القرنين، حكم خلالها الكيراويون وأقاربهم المُسبعات كُردفان، فرفعوا من شأن العلائق الفَزَارية الهلالية العَطاوية في الإقليم. ولما كان الأمر لا يزال محصوراً في دور (الأيديولوجيات) القبلية وهي تحورّ الأنساب لصالحها، فإن التريث عند هذه النقطة له جدواه. لقد أشهر الفصلان الثالث والرابع من هذه الدراسة أن كُردفان مشبعة بالعربان، الذين دخلوها مع الانسياح الكبير القادم من الشمال الغربي. ولما كان شرق كُردفان هو المجال الأوحد الذي انتشرت فيه فروع المجموعة الجَعلية، فقد ظلت هذه المجموعة ضيقة النفوذ في كُردفان حتى عام١٨٢٠م. والسبب واضح فالأعراب العَطاويون جالوا في جنوب كُردفان، والزيَادية ودار حامد الفَزَارية والحَمر سيطروا على الوسط، وحتى الكَبابيش فيهم من أعراب الموجات القادمة من الغرب قطاع عريض. وإلى هذا الموقف أضيف سيطرة الكِيراويين الهلاليين وأقاربهم المُسبعات على النفوذ في كُردفان حتى ١٨٢٠م. وهكذا تسنى للمجموعة الجَعلية فرصة لدفع (أيديولوجيتها) القبلية إلى المقدمة، بعد انهيار سلطة المُسبعات، فلم يتوانوا في تجنيد الزيوف النسبية لخدمة غرضهم.

الرحالة دسكيـراك دي لاتورا أورد عام ١٨٥٥م قصة عن أصل سليـمان سُولونقا تلحقه بالبِديرية، وهي حـالة أخرى من التملق السائد يومئذ في وادي النيل وكُردفان للمجموعة الجَعلية.[٨٥]

ثم لم يقف الوضع الجَعلي العباسي في كُـردفان، فأخذ وزناً في دارفور كمـا رأينا عند الشيخ الطيب مـحمدين، وهو يروي لنعـوم شقيـر في نهايات القرن التـاسع عشر عن الأصل الجَـعلي للكِيراويين. وتقدمت (الأيديولوجـية) الجَعلية خطوات أخرى غربي كُردفـان مع الفتح الإنجليزي المصري لدارفور عام ١٩١٦م. ويمثل الراوي المحبب، لدى الأجهزة الإعلامية والمستنيرة في عاصمة دارفـور والفَاشـر، حـالة بارزة. فـهذا الـراوي وُلد وتربى في وادي النيل لأم جَعلية وأب برنوي، ثم التـحق بالقوة العسكرية التي جُمعت لحـملة الفتح عام ١٩١٦م. وكان طبـيعـياً أن تقوم روايتـه الظاهرة التحـسين والتهـذيب لتاريخ دارفور، على فكرة مـؤداها هو أن أحمد المعقـور ماهو إلا أحمد المعـتصم بن عبدالله القـائم بأمر الله، من عرب عبس ـ هكذا ـ أو العبـاسيين، وقد جاء إلى دارفور لأجل الدعوة إلى الإسلام.[٨٦]

قد لا نستغرب تكرار هذا التزلف للجعليين بإرجاع أنساب الكِيرا إليهم، لكننا، وكمـا في حالة الشـيخ الطيب محمـدين ونعوم شقـير، نفاجـأ، أيضاً بتراجع لافت عـند بعض موثوقي الجَعليـين وأبناء عمومـتهم. فالفـحل الفكي الطاهر، من أشهر مؤرخي المجمـوعة الجَعلية، يعطي قُرّاءه روايتين عن الأصل الكِيـراوي، إحـداهمـا : ترجـعـهم إلى بنـي هلال والثـانيـة تقـول : إنهم عباسيون[٨٧]. ويظهر أن الفحل الفكي الطاهر، كالشـيخ الطيب ونعوم شقير، يريد ألا يحرج نفسه بـتهمة الانحياز غيـر العلمي، ويكتفي بإيراد القولين دون

توغل في مجال الترجيحات أو التحريات.

وكان طبيعياً أن يواجه المد العباسي (الأيديولوجي) الذاهب غرباً لتطويق التراث الهلالي للكيرا مداً (أيديولوجياً) كيراوياً يصادمه، ويحاول ضم كُردفان ووادي النيل أيضاً، إلى التراث الكيراوي. فأحد رواة الطريفية الذين اشتهروا خبراء للقوافل، ورؤساء للتجار، في عصر ازدهار سلطنة الكيرا، والطريفية يُعدون فرعاً نيلياً مهاجراً إلى دارفور، يجعل مملكة تَقلى بجنوب كُردفان فرقة من الكيرا[٨٨]. وبهذا يأتينا النقيض الأمثل للرواية التي قدمها آركل عن أحمد العباسي. وتتفشى (الأيديولوجية) القبلية فتصبح (أيديولوجية) إقليمية. لهذا فأهل دارفور يُرجعون اسمى شَندي والمتَمة على النيل، وهي قلب ديرات الجَعليين، إلى أصول فُورراوية[٨٩]. ولما كان السلطان الكيراوي تيراب بن أحمد بكر (١٨٥٣ ــ ١٨٨٦م) قد هزم قبائل المجموعة الجَعلية عند نهر النيل، وطاردهم جيشه شمالي مدينة أم درمان، فقد أعطت تلك الواقعة التاريخية، وبقاء الكيراويين في كُردفان لحوالي القرنين، أعطت (للأيديولوجية) الدارفورية مرتكزات وقائعية لتزيف منها ما تصد به حروب التحزّب الشعواء.

على ذلك السبيل يخبرنا يوسف فضل بأن هولت ينتقد الرواية التي يُرجع أصل الفُونج بسنار إلى أحمد المعقور الهلالي في نسخة فينا من **مخطوطة كاتب الشونة** ويقول : إنها مقحمة ومدسوسة على النص الأصلي[٩٠]. وربما نستطيع في القسم التالي أن نقدم بعض الدلائل، على أن ذلك الإقحام للهلاليين في أصول الفُونج السناريين ليس إلا عملاً (أيديولوجيا) قام به، عن قصد أو دون قصد، كاتب أصله من غرب السودان، حينما تسنى له استنساخ مخطوطة فينا، أو أصلها، من كتاب أحمد بن الحاج القيّم على تسجيل الوارد

والصادر في مخازن الدولة المهدية.

ربما يناسبنا أن نختم هذا القسم بسؤال يعيدنا إلى دائرة الأنساب العربية الكبرى، وهو : هل يحتوى الازدواج بين القولين عن الأصل الهلالي، أو العباسي للكِبرا على قرائن يمكن تتبعها ؛ لإيجاد علاقة ما بين المجموعتين الهلالية والجَعلية في النسب ؟ فقد يظهر أن التقارب بين الهلاليين والجَعليين في الوسط الكُردفاني والدارفوري، إن لم يكن تقارباً تفرضه الظروف المعاشية الصرفة، فهو تقارب له جذور، ولكنه يخضع للكثير من التعارض المفتعل. وهذا التعارض المؤجج لا يحدثه في علاقتهما إلا اندراج كل من الجماعتين في حلف سلالي وثقافي متباعد عن الجماعة الأخري.

فإذا صدّقنا أن الجَوامعة والجِمع والجِموعية والجِمعاب والجِميعاب هم سلالات متقاربة عرقياً، وترجع كلها إلى المجموعة الجَعلية، كما لا تبعد ديارها كلها عن النيل كثيراً، فما الذي يجمعهم ببني جَامع المرداسيين، الذين كان لهم ذكر طالع في قابس والقيروان، كما يخبرنا دروزة وماكمايكل نقلاً عن ابن خلدون[٩١]. ويتردد ماكمايل في القول بعلاقة تجمع الجَوامعة الجعليين ببني جَامع المرداسيين أكثر من التواطؤ الاسمي، ومع ذلك فيوسف فضل لا ينفي وجود الاحتمال الموحي بقرابتهما[٩٢]. وبنو جَامع المرداسيين هم من أعقاب الموجة الهلالية في ليبيا.

مرة أخرى لا يجد ماكمايكل علاجاً لتشابه اللافت بين ضَوابّ أو ضياب بن غانم في أنساب الجَعليين، وبين دياب بن غانم المعروف في السير الهلالية، ويخرج من الموضوع بإحالتهما على نظرية التواطؤ الاسمي[٩٣] وبعد كل ذلك فإن التفريعات الداخلية للجَوامعة، تبدي تكراراً ملحوظاً لاسم

أولاد جامع، حتى أن فرع الرئاسة لدى الجَوامعة منهم أيضاً[٩٤]. ويمكن وضع الاحتمال بأن بعض بني جامع الهلاليين، قد وصل إلى سودان وادي النيل قادماً من مصر أو المغرب، ثم انساق في المجموعة الجَعلية، واندمج فيها وهي بكُردفان. أما مايأتي بالمجموعة الجَعلية إلى كُردفان بدلاً من النيل، في مراحل ترابطها، فهو أمر يحدث تطويراً غير هين في تاريخ الجَعليين إذا ما تحقق.

الفحل الفكي الطاهر، مؤرخ المجموعة الجَعلية، تدله رواياته بأن مجموعتهم القبلية هذي استوطنت أول مجيئها إلى السودان بمنطقة الخِيران في بَارا بشرق كُردفان. ثم إنهم زحفوا باتجاه النيل لعدة أجيال، واتخذوا من جبل العَرَشكول قاعدة لملكهم. ويزعم الفحل الفكي الطاهر أن أجداد المجموعة الجَعلية العظام قبورهم في جبل العَرَشكول[٩٥]. وهذا قد يعني ثلاثة أشياء، **أولاً،** هنالك تساؤل حول صحة قدوم الجَعليين من الشمال، واستقرارهم حول النيل بداية ثم انتشارهم شرقاً وغرباً. **ثانياً،** بالنسبة للجَوامعة ربما لم يتحركوا من بَارا في أي اتجاه غير الجنوب والغرب، ولعلهم لم ينحدروا شمالاً كما فعلت بقية المجموعة الجَعلية. **ثالثاً،** لعل المعايشة المستمرة بين الجَوامعة وأهل دارفور خاصة على عهد النفوذ الكِيراوي والمُسبعاوي في إقليمي كُردفان ودارفور، نابعة من شعور داخلي بوحدة الأصل الهلالي لبيتي أولاد جَامع والهلاليين الكِيراويين.

وبينما لا نجد أثراً ملحوظاً لمعايشة متآلفة بين بعض القبائل المنتسبة إلى المجموعة الجَعلية، كالمناصير والفضليين، وقد هاجروا إلى دارفور وحازوا فيها ديرات معلومة، وبين القبائل المستوطنة حواليهم[٩٦]، إلا أن بعض صغار القبائل الجَعلية الوافدة، كعرب دَروك وأولاد مَهنا من الجَوامعة، عايشوا الفُور

وغيرهم من القبـائل السودانية الأهلية واندمجوا فـيهم. ومن هذا التعايش بين الجَوامعة والقبائل المحلية، نتج نوع مـن التناسق والانسجام بين الفُور والجَوامعة (إثنوغرافيا) خاصة في وسط دارفـور وكُردفان. وقد ألمح الدارسون إلى التطابق بينهما في بعض العادات مثل(عانة الخال) وهو نوع من الامتنان المؤسس، تجعل الأخت تمنع أخاها أحد أولادها لمساعدته، والنشوء تحت رعايته(٩٧).

هذه الملاحظات الأخيـرة في حقل الأنساب قد تخدم مـاقلناه مبكراً عن انتشـار المجموعة الجَـعلية من الشرق وغـرباً حتى وَدّاي في تشاد، خاصـة بعد اكتمال مراحل الاستعراب والأسلمة، أي حوالي القرن السادس عشر الميلادي. وبهذا نلاحـظ أن النزاع بين (الأيديولوجيـتين) العربيـتين المتصارعـتين في بلاد السـودان الشـرقي، من هلاليـة وعـباسـيـة، لا ينشـأ كله من الفـراغ. ولعل احتكاكهما يطلـع من جذور عميقة للتقارب السلالي والثـقافي بينهما. وبذلك يؤدي فهـمنا (لميكانيكيات) الصراع (الأيديولوجي) القـبلي، وما يصاحبـها من تحريف في الأنسـاب، إلى إدراك أفضل لما يمكن استـخدامها من ذلك المعترك على أنها حقائق تاريخية تستحق الوثوق بها.

التاريخ الذي في الأسطورة

يقوم هذا القسم على أساس نظري معاكس تماماً لما حاولنا تطبيقه في القسم البادئ به هذا الفصل. فنحن هنا نختبر المادة الأسطورية (Legendary) عن أحمد المعقور بالغربلة والتحليل الذي نستطيعه حتى نصل فيها إلى النواة التاريخية الفريدة وغير المتكررة، تلك النواة التي جمعت حولها خاصية بناء الأسطورة عند الشعوب الدارفورية تحيزاتها الحميمة، ورؤياها الذاتية للحدث المميز...

هذا القول باحتواء الروايات الشفهية المتضاربة على نواة تاريخية، يتوفر في المناهج الحديثة لدراسة التراث الشفهي عند يان فانسيتا ومدرسته، وقد أخذ به من المؤرخين العاملين في المسائل الدارفورية، حتى قبل ظهور يان فانسينا، بلفر بول(٩٨). وانطلاقاً من هذا المنهج فإننا نتحفظ بشدة في الأخذ بمحاولات تفسير نشوء مملكة الكيرا على ضوء أسطورة (الغريب الحكيم) طالما كان ذلك التفسير منضوياً تحت المعالجة التاريخية للمادة. وعلة رفضنا هي أن المؤرخين الذين ضموا أسطورة أحمد المعقور إلى العينات التي أجملوها تحت نعت (الغريب الحكيم) حوّلوا الرواية إلى مفردة نمطية، وتوقفوا عند حد تأجيل النظر في احتمالات وقائعية الحدث الذي أولد الأسطورة. وهكذا رموا على كل تلك الروايات غلالة من الشك التاريخي في وقائعيتها، وأحالوا كل القضية على قدرة الإبداع الشعبي على الاستلاف والتلفيق.

ويبدو أن مناقشة هولت للروايات الدائرة حول أصل سلطنة سِنار عام ١٩٦٣م، ومقارنتها بروايات الأصول في ممالك دارفور وتَقلى الكُردفانية، وبني عامر بشرق السودان، كانت المحرك الأساسي لطابور طويل من تعليلات نشوء

الممالك السودانية من خلال أسطورة (الغريب الحكيم)[٩٩]. ولعلة مالم يجد الباحثون دافعاً لنقد هذا التفسير السلبي للتاريخ، خاصة تحت إمساك مدرسة لندن التاريخية بزمام الداسات السودانية لحقبة من الزمن.

أوفاهي ويوسف فضل تمسكا سوياً بحلول هولت لمشكلة تضارب الروايات الشفهية الدارفورية ومثيلاتها حول أبطال ثقافاتها، وبذلك لم يذهبا إلى تحليل تلك الروايات تحليلاً تفصيلياً وإيجابياً، يقود في النهاية إلى ترجيح مناسب لبعض الاحتمالات، ويستند بقوة إلى ماتقبله المناهج التاريخية. وقد أدى هذا الموقف إلى تطبيق آراء هولت حول اتجاهات أبطال ثقافات المناطق السودانية بكل مافي آرائه من تعليل سلبي، يوحي بإنكار الوجود التاريخي للشخصيات الواردة في تلك الروايات. وهكذا تم تأجيل التحليل البنائي لقالات التراث الشفهي بشأن أحمد المعقور عند أوفاهي ويوسف فضل بالقدر الذي نحاول إيضاحه.

يستعرض أوفاهي مستخلصات هولت حول (الغريب الحكيم) في ثلاث نقاط هي: أولاً، أن الحالات التي ناقشها هولت (سِنار، دارفور، تَقلى الكُردفانية، والنَابتَاب بشرق السودان) كلها تمثل أساطير أصولية، تمثل للعلاقات الثقافية الناشئة، بين مركز حضاري قديم، ومنطقة حزامية لا تزال على بربريتها. ثانياً، هنالك اهتمام في هذه الروايات بمنطقة النيل وسكانها من النُوبيين والجَعليين على أنها مركز للحضارة، وربما كان ذلك، في رأي هولت، من الذكرى (الفولكلورية) للثقافات السائدة في المنطقة قبل دخول الإسلام. ثالثاً، القول بأن أسرة حاكمة تنشأ من تزوج أحد الغرباء بابنة الملك المحلي ثم خلافته لا يقوم دليلاً تاريخياً على ميلاد دولة، في غياب شواهد أخرى تسند ذلك القول. ويرى هولت أن الموقف الأخير يحتم النظر إلى ذلك بوصفه

موضوعاً (فولكلورياً) وليس حقيقة تاريخية.[١٠٠]

استناداً إلى هذه النقاط يلخص أوفاهي موقفه من أسطورة أحمد المعقور، بإرجاعها مرة إلى منابع حكاية (الغريب الحكيم) ويعلقها على انتشار الأثر الثقافي للمجموعة النُوبية الجَعلية في دارفور[١٠١]. ومرة أخرى يعزو أوفاهي حكاية أحمد المعقور إلى أنها عينة دارفورية لحكاية (الغريب الحكيم) ويعزوها إلى حاجة محلية في دارفور؛ لخلق وسيلة للتعبير عن العبور بين فترتي الداجو والتُنجر، أو لتفسير التحول من التُنجر إلى الفُور.[١٠٢]

ويُجعل يوسف فضل تعليقاته على ما توصل إليه هولت حول حكاية (الغريب الحكيم) في قوله:

" الغريب الحكيم هو وعاء رمزي في (الفولكلور) لانتشار العادات المتحضرة والثقافة الرفيعة... فالأمثلة المذكورة (سِنار، دارفور، تَقَلي، والنَابتَاب) كلها تتحدث عن الغريب الحكيم على أنه مسلم أو تذكر أن مقدمه ساق إلى إنشاء دولة مسلمة[١٠٣]...

هذا الموقف يجعل يوسف فضل يلخص رأيه في أحمد المعقور مرة على أنه بطل ثقافي أعطته الروايات المحلية نسباً صريحاً، ورمزت إليه بالغريب الحكيم ذي الفطنة والرأي السديد، حتى زوجه السلطان ابنته وعهد إليه بالملك من إعجاب به[١٠٤]. وفي مرة أخرى يلحق يوسف فضل أحمد المعقور بحالات أسطورة (الغريب الحكيم) الذي يهاجر من مركز حضاري متقدم؛ حيث سبقت فيه أطوار الاستعراب والأسلمة، إلى منطقة أقل تحضراً ولم تبدأ فيها الأسلمة والاستعراب بعد.[١٠٥]

ولحد ما فإن النقاش (الفولكلوري) الأدبي لأسطورة أحمد المعقور في إطار عينات (الغريب الحكيم) لم يكن يعنيه السعي لتصحيح أو مساءلة

المؤرخين للممالك السودانية عن اتجاههم لتعليق البت حول تاريخية أحمد المعقور. فالنقاش (الفولكلوري) الأدبي، ويمثله لدينا سيد حامد حريز، ربما بنى استخراجاته الخاصة بأحمد المعقور انطلاقاً من الاطمئنان إلى أن عمل المؤرخين في هذا الحيز يمثل أساساً يعتمد عليه[١٠٦]. وهكذا توسعت دائرة الموقف السلبي الذي يهمل احتمالات وقائعية أسطورة أحمد المعقور نسبة لما تجلبه المناهج الأدبية (الفلكلورية) لنقاش حالات (الغريب الحكيم) من إشارات إلى مهارات الأخيلة الشعبية في خلق الرموز اللائقة بمقاصدها.[١٠٧]

يعتمد رفضنا لإجمال أسطورة أحمد المعقور في هذا النمط الثقافي المسمى (الغريب الحكيم) بشكله الحالي في الدراسات السودانية، على مبدأ نظري، يطالب بالحذر في تطبيق النمط الثقافي على شخصية يمكن أن توجد لها احتمالات وقائعية. وخلاصة هذا المبدأ النظري، هي أن النمط الثقافي المتكرر لا يقبل التطبيق على الشخصيات التاريخية إلا في حالة التعميم الذي يتناسى الفروق الفردية بين البشر وظروفهم ومواقفهم وأقدارهم الذاتية. ويمكن اعتبار هذه الملاحظة سلاحاً ذا حدين. فوقائع حياة الزبير باشا رحمة في بحر الغزال، وهو شخصية بارزة في تاريخ سودان القرن التاسع عشر، تتطابق تماماً في حالات التعميم مع أسطورة (الغريب الحكيم) بل ما اشترط المؤرخون لبلاد السودان من رمزيات[١٠٨]. . . ومع ذلك فنحن لا نستطيع معالجة وقائعية حياة الزبير باشا رحمة في بحر الغزال إذا ما اقترينا منها عن طريق نموذج (الغريب الحكيم).

إذن فالاعتماد على الرموز الثقافية بمثابة محركات شعبية لاصطناع أساطير وتكرار أساطير (الغريب الحكيم) في حزام بلاد السودان، كما رأينا في منهج هولت وأوفاهي ويوسف فضل، لا يساعد في رأينا الدراسة التاريخية

للممالك السودانية، في تفرد ظروفها وأقدارها. فطالما لا نعترف بإمكان وجود نواة تاريخيـة للأسطورة الأصولية، ولم نـبحث جيداً عـن هذه النواة على أنها وقائع طُمرت في ركام تضارب الروايات، فإننا سنظل نقـول باستلافات متوالية لنمط شائع يسمى (الغريب الحكيم) يدور عـبر حزام بلاد السودان ؛ كي يؤدي وظيفة ثقافية شعبيـة معينة، ودون أن ينبع من وقائع راسخة في الأخبار القديمة والمتـلاشيـة، لحوادث عـالقـة بالذهن الشـعبي لأهل كل منـطقة فـريدة نأتي لدراستها.

ثم إننا لا نؤيد القول بأن الذهن الشعبي يعـمل في جميع الأحوال على نظام استلاف النمط الثـقافي وتطويعه بكل تفاصيله. فأخـبار الفروقي بجنوب دارفور عن أصول عائلة فَرتاق التي تتزعمهم[١٠٩]، لا تجاري في تفاصيلها أية حالة نـعرفهـا عن (الغريب الحـكيم)، من سِنار وتَقلي ودارفور والنَابتَـاب إلى الزبير باشـا رحمة. وهذا لا يمـنع أن كل هذه الحالات، بما فيـها أخبـار أسرة فَرتاق لدى الفَروقي، تقبل بإيجاد مستوى مـعين للتعميم فيها، والخروج بنمط موحـد. وذلك مستطاع عند مـحاولة بناء تاريخ ثقافي جـامع لحالات تطورية متقـاربة، في منطقة شبه متـجانسة تكوينياً، وتصطدم فيـها على مدى تاريخي طويل، ثقافتان رئيستـان هما: الحضارة العربيـة الإسلامية، والحضارة الأفريقيـة المحلية.

ويبدو أننا نـتوصل تدريجيـاً إلى التمـييز بين وضع احـتمـالات للتاريخ الوقائعي للشخصيات، وبين إجـمالاتها في التاريخ الثقافي. ويعني لنا ذلك أن إلحاق رواية أحمد المعقور بأسطورة (الغريب الحـكيم) على مستوى التعميم في التاريخ الثقـافي لاغبار عليه. ولكنتـا نفضل ألا يتم ذلك عبر اتجاهـات سلبية تشكيكية، تجعل تأجـيل البت في الوقائعية لا يستـوي إلا على القول بالصنعة

والاستلاف، في كل الروايات الشفهية الأصولية، نواتها ولحمتها.

وبهذا نفضل لعلاج مسألة أحمد المعقور طريقة ناختيقال، وكذلك نظرية الجاحظ وبعض طرائق أوفاهي ويان فنسينا ومدرسته في اعتماد الدلائل. فناختيقال يرى أنه ليس من شك على الإطلاق في وجود أحمد المعقور وأهميته في تاريخ دارفور(١١٠). ولعل ناختيقال، الذي نزل ضيفاً على سلاطين الكيرا عام ١٨٧٤ لعدة أشهر، واستجوب قطاعات عريضة من الرواة الأهلين، يستند في ذلك الترجيح، على منهج يشبه ماصاغه الجاحظ والمؤرخون العرب وأوفاهي ويان فانسينا عند اعتماد الشواهد. فالجاحظ وهو يلخص برؤيته الأدبية منهج المؤرخين العرب، يقول إن الناس عموما لا يتفقون على باطل(١١١). وموافقة هذا المنهج لطريقة يان فانسينا ومدرسته قدمناها في التوطئة المنهجية.

أما أوفاهي، وهو يعالج ضخامة عبء نخل الروايات الأصولية الصحيحة في دارفور من (الأيديولوجيات) القبلية، فتراه في موقعين من دراساته يرجح بعض القضايا على ضوء من اتفاق الروايات الشفهية حولها. الموقع **الأول**: كان في وضع سليمان سُولونقا عند أواسط القرن السابع عشر الميلادي(١١٢). وكان **الثاني**: هو قوله بإجماع الروايات الشفهية الدارفورية على أن الداَجو هم الحكام الأوائل في تاريخ دارفور.(١١٣) وليس هذا الأخذ بالإجماع الشعبي إلا المفهوم الذي يضعه نصب أعينهم المؤرخون العرب في أخذهم بالتواتر، وهو منهج يستعيرونه من علوم السنة المشرفة، فالذي لا يؤخذ فيه بدليل قاطع يحتج فيه على ذمة رأي الجماعة.(١١٤)

والسؤال الذي نأمل أن يقودنا إلى البديل النظري، لإلحاق أحمد المعقور بحكاية (الغريب الحكيم) هو: ما الذي تتفق عليه الروايات الشفهية في دارفور

عن أحمد المعقور ؟ وعند الإجابة نجد أن أفضل مالدينا هو أن نكسّر البِنْيات الطولية للأحداث السردية، في كل النصوص التي بين أيدينا عن أحمد المعقور. ثم نتجه لغربلة تلك الوحدات المتكسّرة، حتى نصل إلى القاسم المشترك الأعظم عند غالبية هذه الروايات. ونحن لا نطمع هنا أن نطبق المناهج التي طورتها المدرسة البنائية (Structuralism) بحذافيرها ولكننا نأخذ بأيسر السبل من ذلك المنهج، أي بالقدر الذي يتناسب وحجم قضية أحمد المعقور في هذه الدراسة كما لا نغفل ملاءمة مانستلف من ذلك المنهج مع تراثنا في التاريخ العربي والإسلامي.

بإتمام ذلك العمل، ولا نرى معنى لعرض تفاصيله الحسابية، قد نخلص إلى أن النواة التاريخية لرواية أحمد المعقور، كما يجمع الرواة منذ ١٧٩٦م إلى اليوم، وبعد أن نترك جانباً قلة من التحريفات البينة، هي الآتي:

رجل من أعراب بني هلال، وربما كان اسمه أحمد، أدى تورطه في مسألة تتضمن امرأة، إلى تعرضه لهجوم ساق إلى قطع عرقوبه، ومن هنا جاء اسمه المعقور. وهذ الرجل هجر جماعته، أو هجرته جماعته، فوصل إلى أيدي جماعة لها علاقة بالسلطة التُنجراوية في شمال دارفور. وقد ساقه وجوده بين التُنجر إلى مصاهرتهم. ثم خلقت تلك المصاهرة فيما بعد ظروفا ملائمة ؛ لوصول هذا الرجل أو أحد أخلافه إلى الحكم.(١١٥)

ويمكن اعتبار كل الاختلافات والتضارب الملحوظ، في تفاصيل الروايات الشفهية الدارفورية عن أحمد المعقور، وراء هذه النواة المقترحة للواقعة التاريخية، مجالاً خصباً لمتابعة مهارات الذهن الشعبي في اصطناع المؤشرات الثقافية اللازمة للحوار الجماعي. كما يمكن النظر إلى تلك الاختلافات على شكل تحيزات (أيديولوجية) ركبّتها الجماعات القبلية المتنازعة تاريخياً في دارفور

على هياكل مادتهم التاريخية.

كذلك يرتبط بهذه النواة التي توصلنا إليها موضوعان أولهما هو ماقلناه آنفاً عن أن (الأيديولوجية) الكيراوية قد حاولت، عن قصد أو دونما قصد، نقل رواية أحمد المعقور، إلى الأصول السِنارية لدولة الفُنج. فنسخة فينا من مخطوطة كاتب الشونة نقلت خبراً عزته لنشوء سلطنة سِنار، وهو يمثل في عمومه سرداً نصفياً لرواية أحمد المعقور في دارفور، بعد أن اقتطع منها الناسخ، الجزء الخاص بحادث العرقبة والتي أدت إلى تعطيل (المعقور) وتركه في الخلاء حتى وجده أهل شمال دارفور، وأحضروه إلى ملكهم.(١١٦)

ويورد الشاطر بصيلي عبدالجليل في مقدمته لتحقيق هذه **المخطوطة** شرحاً لنوعية الأخطاء اللغوية المقترفة في نسخة فينا. ويقول الشاطر بصيلي: إن الناسخ ظل يضيف تاء التأنيث إلى الفعل الدال على المذكر، ويرسم إملاء بعض الألفاظ بما يخالف معناها، وهي دلالات على أن ذلك الناسخ، لم تكن لغته الأصلية هي العربية، وأنه بلاشك كان أعجمياً(١١٧). وبالنظر إلى تاريخ هذه المخطوطة وعصرها، فإننا نرجح أن أحد الفقهاء القادمين من دارفور أو كُردفان، وربما كان من بقايا غزوة السلطان تيراب لكُردفان ووادي النيل، أو ربما كان طريداً سياسيا، أو لعله يتكسب بالنسخ في طريقه إلى الحج، نرجح أن واحداً من هؤلاء هو الذي قام بإضافة تلك الجزئية من رواية أحمد المعقور إلى النسب السِناري الفُونجي. وهذا يعيدنا إلى كشف هولت لهذا الإقحام، كما أوضحه يوسف فضل(١١٨)، وإن لم يحدد احتمالات لمصدر ذلك الإقحام ودوافعه.

والموضوع الثاني هو أننا لا نعرف شيئاً عن شخص آخر (معقور) كان له مكانة في تاريخ شمال أفريقية وبلاد السودان، ويمكن استلاف نموذجه عن

التلاقي بين المسلمين العرب، والأفارقة المحليين، ثم عزوه إلى دارفور. ولعل أقرب ما وجدناه إلى النموذج الدارفوري، وإن كان يخالفه في عامة وقائعه، هو خبر أحد ملوك الدولة السعدية ببلاد السوس في المغرب العربي، وكان يدعى أبا العباس الأعرج[119]، لكن المؤرخين للمغرب العربي كالناصري، لم يوضحوا لنا العلة وراء هذه العاهة، وهي الشيء الوحيد الذي يمكن أن نجده أساسا للمقارنة بين روايتي الملك السعدي المغربي، وذلك المغامر العربي الهلالي الذي، كما تقول الروايات الدارفورية، لجأ إلى السلطة التُنجراوية بالشمال، وهو في محنه طاحنة.

وتمنحنا ملامح التاريخ الثقافي لحزام بلاد السودان الأوسط شواهد قد تدعم النموذج الذي قدمناه ليكون نواة محتملة لواقعة أحمد المعقور. فهذه البلاد الواقعة جنوب خط الساحل الصحراوي الأفريقي كانت محطاً لعدد لا يحصى من الغرباء الحكماء، الذين وردت أسماؤهم في الوثائق، والذين لم يسجل لنا حكاياتهم الأخباريون. بعضهم كان من البربر المستعربين، وبعضهم كان من الأعراب، وكان البعض الآخر مسلماً فحسب، إذ لا ندرى أكان عربياً أم مستعرباً. لكن هذه الأنماط الثلاثة من (الغرباء الحكماء) قد تقبل جميعاً تعميماً يدرجها في ذلك النموذج الثقافي الحضاري، وذلك على الرغم من تاريخيتهم. ولعل التجارة كانت الرغبة الدافعة لتوغلهم في بلاد السودان، سواء أجاءوا من وادي النيل، أم جاءوا من المغرب العربي عبر الصحارى. يقول إي إم لويس عن تأثير هؤلاء التجار المغامرين على الجماعات السودانية التي نزلت عليها:

" وبالرغم من أنهم لم يكونوا عادة من الدعاة النشطين في المجال الديني، فإن عباداتهم الدينية الغامضة كانت تثير انتباها كبيراً، وكانت معرفتهم

بالثقـافة الإسلاميـة واتصالاتهم التجـارية الواسعة المدى تضـفي عليهم وعلى الرجال الأتقـياء، الذين كانوا يسـافرون معـهم، بريقاً خاصـاً في نظر السكان المحليين. ففي الممـالك الوثنية الكبيـرة التي أقاموا فيـها أقليات صغـيرة، تحت حماية الملوك، تبين أن لديهم صفات خاصة يمكن الاستفادة منها" .(١٢٠)

إن صـورة هذا الرجل التـقي الذي يـكسب الأهالي بعـاداته الخـاصـة، وسلوكه المفيـد، منطبقة لحد بعـيد على شخصـية تاريخية مثـل عبدالكريم بن يَامي، الذي تقول الروايات الشفهية بتأسيسه لمملكة وَدّاي(١٢١). ويشير التراث الشفـهي بدارفور، لانبـهار التُنجـر بممارسـات ذلك الغريب أحـمد المعـقور، ويفهمه الممـيز لبعض الأمور، وذلك حتى لو تركنا جانباً تنظيـمه طعام التُنجر حسـب ساعات مـعينة، وهو الـتنظيم الذي اهتم به المؤرخون لدارفـور، على هدي مـقـترحـات هولت، رمـزاً للعـبـور الثـقـافي من البـربرية إلى اللائق سلوكياً(١٢٢). بل إن رواية فون سلاطين عن أحمد المعقور تقدم اقتراحاً إضافياً عن فوائد هذا الغـريب، وهو اقتراح في غاية المسايـرة لتصورات إي إم لويس عن معالم التاريخ الـثقافي لأسلمة بلاد السودان. فتنظيم أحـمد المعقور لتناول التُنجر وجباتهم، في رأي رواية فـون سلاطين، كان يعني أن الاصطدامات بين فئـات الحاشية السلـطانية وعساكـرهم، وبين الذين صادف حضـورهم خروج الطعام فـأجهزوا عليـه ومن بقوا على خـوائهم؛ لأنهم لم يكونوا هنالك في الوقت المناسب، قد انتهت بمجيء أحمد المعقور. وهذا السلم الذي يجلبه ذلك الغريب إلى البلاط السلطـاني، يريح السلطان ويدفعه نحو مزيد من الاعـتماد عليه، ومن ثم رفع شأنه في إدارة شؤون القصر(١٢٣). وذلك يعني جعله على الجيش وعلى المسـتودعات وغـيرها، كلما ظهـرت حكمته، حـتى يتزوج بنت السلطان أو أخته، ويقصي أقارب السلطان ومساعديه.

وهنالك البعد الغيبي في منظور كل الأديان عن التجربة الكونية، وعلاقتها بالدخول إلى الحياة، والرغبة البقاء، والاضطرار للخروج من الحياة. ويقترح إي إم لويس مكانة للرجل الذي يمكن أن نسميه عند التعميم (غريباً حكيماً)، خاصة في حزام بلاد السودان، فيصفه كالآتي:

" فإننا يجب ألا ننسى أن العقائد الأخروية الأوسع، التي يقدمها الإسلام، إنما تمثل تحولاً جذرياً عن العقائد التقليدية. فالاعتقاد بحياة ينال فيها الإنسان الثواب والعقاب على أعماله التي ارتكبها في الحياة غريب بصورة عامة على الأديان الأفريقية التقليدية. ودخول هذا الاعتقاد مع الإسلام يعطي أساساً جديداً لتقويم الأخلاق ، ويشكل مصدراً لكل من الاستسلام المستكين ، والسعي المناضل من أجل تحقيق رسالة. "(١٢٤)

هذا مكان جديد (للغريب الحكيم) ربما لم يخطر ببال هولت ولا تلاميذه من المؤرخين لبلاد السودان الشرقي والأوسط. فالناس كما يقال على دين ملوكهم. وقد يسلم زعماء القوم لحاجتهم إلى شعور بأن مغادرتهم للدنيا ليست بالضرورة تقود إلى ظلام تام، وأنهم يمكن أن يستعيضوا عنها بحياة أرحب. وعندئذ فالعامة يتبعون غالباً رأي كبرائهم وينتشر بينهم الإيمان. ولعل في إشارة الكثير من رواة دارفور إلى الجانب الدعوى من عمل أحمد المعقور، الكثير من الصواب. ولنضرب مثلا بما وصل إلى أسماع أبي العباس أحمد بن سعيد بن عبدالواحد الشماخي (ت ٩٢٨هـ/ ١٥٢٢م)، كما يحدثنا محمود إسماعيل: فقد وصلت للشماخي رواية عن سبب اعتناق أحد ملوك الزَّغاوة للإسلام في عهده، وتم ذلك على يد شيخ رحالة أو مهاجر من جبل نَفوسة في ليبيا. وتتوازى تفاصيل الرواية تماماً مع استقراءات إي إم لويس السالفة عن الأثر الروحاني للإسلام في بلاد السودان، تقول الرواية إن:

"أبا يحيى النفوسي سافر إلى بلاد السودان، فألفى ملكهم ناحل الجسم ضعيف القوى، فقال له: مابك؟ قال: خوف الموت. قال فأخبرته عن الله وصفاته سبحانه، والجنة والنار والحساب، وما أعدّ الله للمطيع والعاصي، فكذبني وقال: لوصحّ عندك ما تقول لما بلغت إلينا تطلب الدنيا. فما زلت أذكر نعم الله وآلاءه حتى أسلم وحسن إسلامه". (١٢٥)

الدعاة للإسلام في كل زمان ومكان كانوا، غالباً، يرغّبون الناس في دينهم من هذا السبيل. ولهذا قد لا نستغرب إذا ما تصوّرنا أن معاناة الوثنيين الدارفوريين مع مقترحات أحمد المعقور بإخضاعهم للختان بعد إسلامهم، كما تذكر عدة روايات قدم لنا إحداها دسكيراك دي لاتورا(١٢٦)، لا تمثل إلا جانباً واحداً من هذا التحول النفسي الشامل للأمم السودانية الداخلة في الاعتقادات والشعائر والمعاملات الإسلامية. ويجد قولنا بالتكاثر الأعرابي في شمال تشاد ودارفور منذ القرن الرابع عشر الميلادي إطاره المناسب في تكامل الدعوة للإسلام من جانب التجار والمغامرين والملفوظين من قبائلهم ونحوهم وكذلك من جانب وزن السكان الأعراب وتأثيرهم في تلك الأجزاء التي حلوا بها وسط السودانيين الأهلين. هذا إلى جانب مكانهم الحربي في توطيد سلطان الحكام المستعربين، وأثرهم التجاري في ربط جميع مصالح المملكة حيث يحلون بالعالم المعمور. يعبر إي إم لويس عن هذا النموذج وفاعليته في سرعة الأسلمة بقوله:

"فحيثما كان تدفق الهجرات القبلية يتطابق مع مسار انتشار الإسلام من خلال التجارة ، كان هذا التطابق يدعم انتشار الإسلام". (١٢٧)

هذا الوضع قد يجعل انتظار دارفور لمجيء الإسلام من الشرق، بعد استكمال الاستعراب والأسلمة في وادي النيل، فانطلاق الجماعات الجَعلية

بمهاراتهم التجارية، وحماسهم الدعوي نحو الغرب، يبدو تجاوزاً وقلباً زمنياً للأحداث. والأجدر بنا هو أن نعطي للطريق الصحراوي مكانه المميز في أسلمة واستعراب وتعريب مناطق بلاد السودان الوسطى، بدلاً من حصر تدفق التيار الحضاري الإسلامي إلى غرب السودان وتشاد، على طريقي نهر النيل والحبشة.

كذلك لا يوجد تبرير في رأينا لبعض ملاحظات أوفاهي حول أسلمه دارفور. فهو مثلا يتحفظ على القول بانتشار الإسلام في الإقليم على عهد سليمان سُولونقا، ويعلل لتحفظه ببقاء المخلفات غير الإسلامية حتى في بعض طقوس تنصيب سلاطين الكيرا لعقود طوال[١٢٨]. ولا ندري لماذا لا يوافق أوفاهي، وهو المتبحر في الأوضاع التاريخية لدارفور، على أن دوافع محافظة مؤسسات البلاط على تلك الطقوس غير الإسلامية ماهي إلا مثل دوافع الجماعات العرقية التي تمسكت، كما يروي ماكمايكل، بشعائرها غير الإسلامية حتى القرن العشرين[١٢٩]. فغالبية الناس في القبائل والمؤسسات السلطانية قد تتخلص من الممارسات غير الإسلامية، لكن قلة من الحفظة للتراث السري (Esoteric) لا ينقرضون بتاً. ومن الجائر تعميم هذه الازدواجية على أحكامنا التاريخية.

نستطيع أن نتفق مع أوفاهي على أن إكمال عملية الأسلمة في الدولة وسط غالبية السكان المحليين، على الرغم من وجود الجيوب السرية غير الإسلامية، قد تم تدريجياً منذ عهد سليمان سُولنقا، وربما استمر حتى القرن التاسع عشر. وقد أدى الفقهاء والعلماء من وادي النيل، ومن الغرب حتى شِنقيط وفُوتاجالون، ومن المغرب العربي، عملا بارزاً في هذه العملية المتواصلة، من تحسين درجة الإسلام[١٣٠]. ونستطيع أن نختم بأن قبائل التجمع الهلالي الوافدة على بلاد السودان، وربما منذ القرن الرابع عشر الميلادي، أدت

عملاً هاماً في أسلمة المنطقة واستعـرابها وتعريبها. ومنذ حوالي القرن السادس عشر الميلادي، دخلت كـثير من فئات الهلاليين في القـبائل المحلية، وارتفعت فيها حتى أُسست أسرة حاكمة رئيسة في تاريخ دارفور، هي الأسرة الكِيراوية. وقد قدمت تلك الدولة عـملا هاماً في ربط دارفور وكُردفـان بالعالم الإسلامي العربي خلال القرون التي تلت القرن السادس عشـر الميلادي. وقد أظهرنا فيما تقدم عـدم اشتـغال هذا البـحث الخاص بالتـاريخ للأنساب باسـتقصـاء المكان الحضـاري لأعراب الحلف الهـلالي، في أوطانهم المنداحـة على الدوام جنوبي الصحاري الأفـريقية الكبرى في تشاد ودارفـور وكُردفان، ومعايشتـهم للأفارقة المحليين، بالشكل الذي يجعل وجودهم عملية مستمرة، من كيمياء الاستعراب والتعريب والأسلمة. وسـيظل ذلك المقام الحضاري العريض، موضـوعاً علمياً آخر، ينتظر بحثاً يعد القائمين عليه بالعطاء الوافر.

هوامش الفصل السادس

١) ناختيقال: ١٩٧١: ج ٤: ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

٢) كنيسون: ١٩٧١: ١٨٩.

٣) أوفاهي: ١٩٧٣: ٣٥، ومحمد إبراهيم أبوسليم ١٩٧٥: ١٦٢.

٤) أوفاهي: ١٩٧٢: ٩.

٥) السابق: ٤٨.

٦) السابق: ٧٩.

٧) السابق: ٨٠.

٨) السابق: ٤٩.

٩) هايكوك: ١٩٧١: ٢٦.

١٠) أوفاهي: ١٩٨١: ٧ و ١٤.

١١) أوفاهي: ١٩٧٢: ٤٥ ـ ٥٧ و ٩٠.

١٢) بلفربول: ١٩٥٥: ١٤.

١٣) راجع في الفصل الخامس «السلطة التُنجراوية»، ص ٢٠٥.

١٤) علي عمر رزق: ١٩٧٩/٦/١. ويخبرنا هذا الراوي أن قبيلة بني حسين عندما جاءت إلى منطقة جبل العُطاش بشمال غرب جبل مرة، كان التُنجر هم الحكام بدارفور. وكان الميما حينئذ يسيطرون على جبل العُطاش وماحوله، حتى أجلاهم عنه بنوحسين.

١٥) محمد آدم عبدالجليل التُنجراوي: ١٩٧٩/٧/١٥.

١٦) حسن إمام حسن وأوفاهي: ١٩٧٠: ١٥٢ ـ ١٥٤.

١٧) أوفاهي: ١٩٨٠: ٧٢ ـ ٧٣، وماكمايكل: ١٩٦٧ ب: ج ١: ٩٤ ـ ٩٧.

١٨) أوفاهي: ١٩٨٠: ١٩٨٠: ١٦٩ هـ ٢٠.

١٩) ماكمايكل: ١٩٦٧ ب: ج ١: ٩٧، وأوفاهي: ١٩٧٤: ٩-١٠.

٢٠) أوفاهي: ١٩٧٢: ٣٠.

٢١) حسن إمام حسن وأوفاهي: ١٩٧٠: ١٥٢.

٢٢) أوفاهي: ١٩٧٢: ٣٠.

٢٣) يوسف فضل: ١٩٧٢: ٨١.

٢٤) إبراهيم محمود بلوماي: ٢٣/٦/١٩٧٩.

٢٥) محمد آدم عبدالجليل التُنجراوي: ١٥/٧/١٩٧٩، محمد آدم أبوتشيكة التُنجراوي، مشافهة ٢٢/٢/١٩٨١، وآدم أحمداي محمد الفوراوي عن موسى آدم عبدالجليل وعبدالله آدم خاطر: ١٩٧٩: ٩ ـ ١٠.

٢٦) ماكمايكل: ١٩٦٧ ب: ج ١: ١٢٦.

٢٧) السابق: ١٢٧ ـ ١٢٨.

٢٨) السابق: ١٢٧ هـ ١، وشيني: ١٩٧١: ٤٨.

٢٩) شيني: ١٩٧١: ٤٩، وأوفاهي ١٩٨١: ١١.

٣٠) ماكمايكل: ١٩٦٧ ب: ج ١: ٩٥.

٣١) هايكوك: ١٩٧١: ٤١ هـ ١٣.

٣٢) ماكمايكل: ١٩٦٧ ب: ج ١: ٩٦ هـ ٣.

٣٣) أوفاهي: ١٩٨٠: ٢٢.

٣٤) أبوصالح الأرمني في تحقيق مسعد: ١٩٧٢: ١٤٤.

٣٥) ابن خلدون في السابق: ٢٨٠.

٣٦) ماكمايكل: ١٩٦٧ ب: ج ١: ٩٢ هـ ٢.

٣٧) السابق: ١٧٨ هـ ٣.

٣٨) كوك ريبتون: ١٩٣٩: ١٩٩ والشرتاي هو ملك فرعي على قبيلة يمنحها السلطان حدوداً واسعة،

وهو لقب خاص بالمستقرين كالفور والبرقد والميما والبيقو والميدوب.

٣٩) شيني: ١٩٧١: ٤٥.

٤٠) فانيني ١٩٨٧: ١٢٩، ١٤٥ ـ ١٤٦ و١٩٠ ـ ١٩١.

٤١) أوفاهي: ١٩٨١: ١٢ ـ ١٣، ويلفر بول ١٩٥٥: ١١.

٤٢) أوفاهي: ١٩٨١: ١٦، وفانتيني: ١٩٧٨: ١١٧.

٤٣) أوفاهي: ١٩٧٢: ٩٠، وأوفاهي: ١٩٨٠: ١٠.

٤٤) راجع في الفصل الخامس «السلطة التُنجراوية»، ص ٢٠٥..

٤٥) أحمد آدم الكتانـي في أوفاهي: ١٩٧٢: ٦٩، والسنوسي ضو البيت وآدم أحمداي محمد عن موسى آدم عبدالجليل وعبدالله آدم خاطر: ١٩٧٧: ٧ ـ ١، وعلي عمر رزق: ١/٦/١٩٧٩، وعلي جاد الله عيسى: ٢٨/٦/١٩٧٩، ومحمد آدم عبدالجليل: ١٥/٧/١٩٧٩.

٤٦) أوفاهي: ١٩٨١: ١١.. والتراث الشفهي الخاص بقبائل المجموعة الفزارية تجعل ديرات فزارة خلال القرن السادس عشر الميلادي في دارفور دون كردفان. فهم يقولون إن جدهم حامد الخوين جاء إلى شمال دارفور قبل ١١ إلى ١٣ جيلا قبل عام ١٩٢٢ (أي أن لهم ٣٦٠ عاماً) مما يعني عام ١٥٦٢م وهو التاريخ التقريبي لاستيطان فزارة في دارفور. وذلك تقدير ينقص عاماً واحدا فقط عما يجيئ في سجلات الشركات التجارية بالقاهرة عن (بر السودان وفزارة) عام ١٥٦٣م. هذا وقد انحدرت دار حامد المتفرعة من فزارة، ومعهم أقاربهم الحَمر، حسب أقوال الرواة، إلى كردفان في أوائل القرن الثامن عشر الميلادي، ماكمايكل: ١٩٦٧ ب: ج ١: ٢٥٦ ـ ٢٥٨. وبقى بدارفور القطاع الأكبر من فزارة وهم الزيادية والمعالية وبنوجرّار والجِليدات وفروع أصغر.

٤٧) محمد آدم عبدالجليل، وثيقة مقروءة في إفادته: ١٥/٧/١٩٧٩.

٤٨) نعوم شقير: ١٩٦٧: ٤٤٤ ـ ٤٤٥.

٤٩) راجع الفصل «الهلالية من الأصل إلى الفروع»، ص ١٦٣..

٥٠) علي جاد الله عيسى الزيادي، وثيقة مقروءة في إفادته: ٢٨/٦/١٩٧٩.

٥١) أوفاهي: ١٩٧٢: ٢٦، هـ ٦ .

٥٢) أوفاهي: ١٩٨١: ١٠ ـ ١١.

٥٣) في دارفور وحدها تزوج الفقيه البرناوي الطاهر أبوجاموس النازل بمنواش الميرم (الأميرة) فطسة بنت السلطان تيراب (١٧٥٢ ـ ١٧٨٥م). ونور الأنصاري من المهاجرين المستوطنين بالمركز التجاري في كوبي ـ وهو محطة الوصول والمغادرة للقوافل الذاهبة إلى مصر وشمال أفريقية غرباً وشرقاً ـ تزوج بابنة السلطان عبدالرحمن الرشيد (١٧٨٥ـ١٨٠٣م) أوفاهي: ١٩٨٠: ٤٣.

٥٤) أوفاهي: ١٩٧٤: ١٢٠.

٥٥) محمد آدم عبدالجليل التُنجراوي وابنه آدم: ١٩٧٩/٧/١٥.

٥٦) ناختيقال: ١٩٧١: ج ٤: ٢٧٦.

٥٧) السنوسي ضو البيت الكيراوي عند موسى آدم عبدالجليل وعبدالله آدم خاطر: ١٩٧٧: ٧ ـ ٩.

٥٨) السابق. وناختيقال: ١٩٧١: ج ٤: ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

٥٩) ناختيقال: ١٩٧١: ج ٤ ٢٧٦. ويقول بعض الرواة إن شاو دورشيد قد هرب على فرس أبيض بعد هزيمته فلم يره أحد من بعد، ناختيقال، أعلاه.. وفي قول آخر إنه هرب إلى دار البديّات، ماكمايكل : ١٩٦٧ ب: ج ١، ١٢٣. وفي قول ثالث إنه هرب على ظهر ثيتل، بلفريول: ١٩٥٥ : ٩، تماماً كما يقال عن آخر ملوك الداجو بدارفور، أحمد تاج الدين سليمان الداجاوي: ١٩٧٩/٦/١١. وفي ودّاي يتشاد يقولون عن آخر ملوك التُنجر الوثني حينما هزمه عبدالكريم بن يامي إنه هرب على فرس فلم يره أحد بعد ذلك، عبدالله مهاجر أبوّ الصلحابي: ١٩٧٩/٦/١٣. ولعل هذا النوع من الروايات المفرطة في الابتداع ليست إلا ستوراً سياسية نابعة من رغبة الأسرة الحاكمة وبطانتها السرية، في إخفاء اغتيال يتم لأهم أفراد عشيرة يريدون تغيير تسلسلها. وهذا النموذج شائع في التراث الإسلامي. فالإمام الشيعي الثاني عشر محمد المهدي يغيب في سرداب بدار أبيه في سامراء منذ ٢٥٦هـ / ٨٦٩ م ولم يظهر إلى الآن. والحاكم بأمر الله خرج يتجول في صحراء المقطم ولم يعد فاعتقد الدروز أنه ارتفع إلى السماء. والمرجح تاريخياً أن ذلك ليس إلا

مناورة ؛ لإخفاء حقيقية تورط أخته وربما غيرها من نساء القصر في اغتياله، أحمد محمد أحمد جلي: ١٩٨٦: ١٢٠ و ٢٦٧. والدليل على هذا القياس في حالة الكيرا، ومقتل شاو دور شيد هو أن المعركة الفاصلة التي اختفى بعدها شاو هذا كانت ليلية. وصلة القرابة بين دالي وشاو دورشيد متوفرة في الروايات الذاهبة إلى أنهما أخوان غير شقيقين، ناختيقال: ١٩٧١: ج ٤: ٢٧٦. وقد تكرر عند الكيراويين هذا النمط من الاغتيال الليلي الأسري عام ١٨٩٣ حينما أغلق بالأسرار مقتل سلطان الظل أبي الخيرات، ثم عُين بعده سلطان آخر في السر هو علي دينار بن زكريا.

٦٠) ناختيقال: ١٩٧١: ج ٤: ٢٧٧، ونعوم شقير: ١٩٦٧: ٤٧٣ ـ ٤٧٤.

٦١) أوفاهي: ١٩٧٢: ٩٠.

٦٢) ناختيقال: ١٩٧١: ج ٤ ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

٦٣) راجع أول هذا الفصل «على أعتاب سلطنة الكيرا»، ص ٢٢٦.

٦٤) ناختيقال: ١٩٧١ ج ٤: ٢٧٨، وماكمايكل: ١٩٦٧ ب: ج ١: ٨٧. وبينما تتفق الروايات على أن لقب سليمان سولونقا جاء من لونه الأحمر (الأبيض)، أو إسلامه، أو من عروبته من جهة أمه أو أبيه أو معاً فإن أوفاهي لا يجد مانعاً في الاعتراف بأنه كان نصف عربي (هجين)، أوفاهي: ١٩٧٢: ٩٨.

٦٥) يوسف فضل: ١٩٧٢: ٨٦، وخليل محمد عساكر مع مصطفى محمد مسعد في تحقيقهما للتونسي: ١٩٦٥: هـ ٨٤ منقولة من ٨٣. أما عن الحاجة أحيانا للانتصار مرتين على العدو لأجل تثبيت الحكم، فيقول التراث الشفهي بوادي النيل إن الأعراب المتحالفة لإسقاط مملكة علوة النصرانية اضطروا لتخريب علوة مرتين قبل تأسيس سلطنة سنار ومشيخة العبدلاب، الفحل الفكي الطاهر: ١٩٧٦: ٢١ ـ ٢٢.

٦٦) محمد آدم عبدالجليل التُنجراوي: ١٥/٧/١٩٧٩.

٦٧) محمد بن عمر التونسي: ١٩٦٥: ١٣٨.

٦٨) يعيش بوسط دارفور، وشرقي كتلة جبل مرّة على سهل رملي يتوسطه جبل حريز حيث تجمع

التُنجر، أعراب قليليون من أولاد يس، وبعض بني هلبا، وعـرب بشير، وعرب العلاونة، وعرب دروك، وبعض المسيرية، ماكمايكل: ١٩٦٧ ب: ج ١: ٢٢٤ و ٢٨٧ ـ ٣٠٠.

٦٩) نعـوم شـقـير: ١٩٦٧: ٤٤٥، أوفـاهي: ١٩٨١: ٧ ـ ٨، وعـبـدالله مـهـاجـر أبّوالصلحـابي: ١٣/٦/١٩٧٩.

٧٠) راجع الفصل الخامس: «السلطة التُنجراوية»، ص ٢٠٥..

٧١) أوفاهي: ١٩٨١: ٦.

٧٢) السابق: ١٤.

٧٣) يوسف فضل: ١٩٧٣: ١٥٤.

٧٤) راجع في هذا الفصل «على أعتاب سلطنة الكيرا»، ص ٢٢٦.

٧٥) أوفاهي: ١٩٨١: ١٥ ـ ١٦.

٧٦) أوفاهي: ١٩٨٠: ١٥.

٧٧) راجع قوائم سلاطين الكيرا عند أوفاهي: ١٩٨٢: ٨٣ ـ ٨٩ وأوفاهي: ١٩٨٣: ٣٥ هـ ٧.

٧٨) أوفاهي / ١٩٧١: ٩١.

٧٩) أوفاهي: ١٩٨٠: ١٧٩، هـ ٣٦. وهو يسميه محـمد الطيب، بينما اسـمه عند محقـقي التونسي محمدين، ونعوم شقـير يسميه الشيخ الطيب، ويورد له صورة فتوغـرافية. وكان هذا الإمام ضـمن حاشية السلطان إبراهيم قرض الذي قتله الزبير باشا عام ١٨٧٥م بمنواشي ونُفي مع حاشية السلطان القتيل إلى مصر حتى توفي هنالك عام ١٩٠٢. انظر، نعوم شقير: ٤٦٧ و٤٦٩.

٨٠) يوسف فضل: ١٩٧٣: ١٤٧.

٨١) نعوم شقير: ١٩٦٧: ٤٤٣.

٨٢) أوفاهي: ١٩٨١: ٥، وأوفاهي: ١٩٧٣: ٣٢ ـ ٣٤.

٨٣) أوفاهي: ١٩٧٣: ٣٣ ـ ٣٤.

٨٤) أوفاهي: ١٩٨١: ٥، وانظر عن السمرقندي يوسف فضل: ١٩٧٥: ٢٥. ٨٥) أوفاهي: ١٩٧٢:

.٦٢

٨٦) فضل موسى عند آدم الزين: ١٩٧٠: ١٢ ـ ١٨.

٨٧) الفحل الفكي الطاهر ١٩٧٦: ١٢.

٨٨) إبراهيم محمود بلوماي: ١٩٧٩/٦/٢٣.

٨٩) ماكمايكل: ١٩٦٧ ب: ج ١: ٩٤، هـ ١.

٩٠) يوسف فضل: ١٩٦٥: ٢٩، وانظر، أحمد بن الحاج أباعلي: ١٩٦١: ٦ ـ ٧ هـ ٨.

٩١) ماكمايكل: ١٩٦٧ ب: ج ١: ٢٢٣، ومحمد عزة دروزة: ١٩٦٠: ج ٣: ٣٥٢ و ٤٣٤.

٩٢) ماكمايكل: ١٩٦٧ ب: ج ١: ٢٢٣، ويوسف فضل: ١٩٧٣: ١٥٤.

٩٣) ماكمايكل : السابق: ٢٣١ ـ ٢٣٢.

٩٤) السابق: ٢٢٥ ـ ٢٢٨.

٩٥) الفحل الفكي الطاهر: ١٩٧٦: ١٦ ـ ١٨.

٩٦) ماكمايكل: ١٩٦٧ ب: ج ١: ٢٠٩.

٩٧) السابق: ٢٢٣ ـ ٢٢٥ و ١٠٣.

٩٨) يان فانسينا: ١٩٦٥: ٨ و١١، ويلفريول: ١٩٥٥: ١١.

٩٩) هولت: ١٩٦٣: ٣٩ ـ ٥٥.

١٠٠) أوفاهي: ١٩٧٢: ٧٣.

١٠١) أوفاهي: ١٩٧٤: ١١٥.

١٠٢) أوفاهي: ١٩٨١: ٤.

١٠٣) يوسف فضل: ١٩٦٥: ٣٢.

١٠٤) يوسف فضل: ١٩٧٢: ٨٢.

١٠٥) يوسف فضل: ١٩٧٣: ١٥٤.

١٠٦) سيد حامد حريز: ١٩٧٧: ١ ـ ١٣.

١٠٧) السابق: نفسه: ١ - ١٣

١٠٨) نعوم شقير: ١٩٦٧: ٥٦٨ ـ ٥٧٩.

١٠٩) سانتاندريا: ١٩٥٣: ٢٣٩ ـ ٢٤٩.

١١٠) ناختيقال: ١٩٧١: ج ٤: ١٩٧٥.

١١١) راجع التوطئة المنهجية.

١١٢) أوفاهي: ١٩٧٢: ٩٤.

١١٣) أوفاهي: ١٩٨١: ٤ .

١١٤) راجع التوطئة المنهجية.

١١٥) هذا هو القاسم المشترك لروايات أحمد المعقور كما تتوفر لدى كادلفان وبْريفير عن أوفاهي: ١٩٧٢: ٦١، فون سلاطين عن أوفاهي: السابق: ٦٦، أحمد آدم الكتاني عن أوفاهي السابق: ٦٩، الشيخ الطيب عن نعوم شقير: ١٩٦٧: ٤٤١ ـ ٤٤٣، حامد جبر الدار المسبعاوي عن ماكمايكل: ١٩٦٧: ٢٣١، ميسر محمد الفراحني عند ماكمايكل: السابق ٢٣١ ـ ٢٣٣، مكي حسيب المسيري عن ماكمايكل: السابق: ٢٣٤، بلفربول: ١٩٥٥: ١١ أوراق آركل عن أوفاهي: ١٩٨١: ٥، فضل موسى البرناوي عن آدم الزين: ١٩٧٠: ١٢ ـ ١٨، السنوسي ضو البيت الكيراوي، إسحق إمام حسن، وآدم أحمداي محمد عن موسى آدم عبدالجليل، وعبدالله آدم خاطر: ١٩٧٧: ٧ ـ ١٠، على عمر رزق الحسيني: ١٩٧٩/٦/١، محمد عبدالله طوير التعلبي: ١٩٧٩/٦/٨، علي سعيد تكنة الهباني: ١٩٧٩/٦/٢٣، إبراهيم محمود بلوماي الطريفي: ١٩٧٩/٦/٢٣، عبدالرحمن ديدي البرناوي: ١٩٧٩/٦/١٣، عبدالحميد موسى مادبو الريفي: ١٩٧٩/٦/١٧، الدود مهدي المهري: ١٩٧٩/٧/٤، محمد آدم عبدالجليل التُنجراوي: ١٩٧٩/٧/١٥. ونحن نميل إلى النظر لوجود (الموتيف) التصنيفي الفولكلوري (رقم ك ٢١١١) الذي ذكره حريز واشار إليه ماكمايكل عن موقف المرأة التي تسببت في الخلاف بين أحمد المعقور وشقيقه، على أنها واقعة يمكن أن تتكرر في التاريخ البشري ومن ثم ليست بالضرورة أداة

(فولكلورية) مستلفة، سيد حامد حريز: ١٩٧٧: ١ ـ ١٣ وماكمايكل: ١٩٦٧م: ٢٣١. ولا يستبعد أن يكون للجرح في العرقوب سبب آخر، تم إخفاؤه بواسطة المشتركين في واقعة المرأة، انظر مثلها الإشارات إلى الهزيمة في الغارات في روايات أوفاهي: ١٩٨١: ٥، وآدم الزين ١٩٧٠: ١٣.

هذا وقد أسس بلفريول (١٩٥٥: ١١) لانحراف خطير في رواية أحمد المعقور مما يسوق الواقعة بعيداً عما يقصد إليه الرواة، وذلك حينما جعل الواقعة شجاراً بين الاخوين بسبب امرأة، فالتعبير الإنجليزي (Quarelled Over A Woman) يجعل الأخوين معاً يرغبان في المرأة، وهو مؤدى منحرف عما في صميم موقفيهما بحسب أقوال جميع الرواة، فأحمد المعقور، في كل الروايات التي بين أيدينا لا يجاري زوجة أخيه في رغباتها، ولم يتشاجر مع زوجها، وإنما أوغرت المرأة صدر زوجها على أخيه، كيداً منها على رفضه إياها، فعقر الأخ الزوجُ أخاه، حتى قبل أن يسأله. وقد اتبع أوفاهي هذا التعبير المحرف لبلفريول، على خطورته دون مساءلة أو انتباه: أوفاهي ١٩٧٤: ١١٢ و١٩٨١: ٤.

١١٦) انظر، الهامشة رقم ٩٠ أعلاه.

١١٧) الشاطر بصيلي عبدالجليل في تحقيقه لأحمد بن الحاج أبي علي: ١٩٦١: ط ـ ك.

١١٨) انظر الهامشة رقم ٩٠ أعلاه.

١١٩) الناصري: ١٩٥٥ ج ٤: ١٤٧ ـ ١٤٨.

١٢٠) لويس إي. أم. ١٩٧٨: ١٦٧.

١٢١) أوفاهي: ١٩٨١: ١٥ ـ ١٦.

١٢٢) فضل موسى عند آدم الزين: ١٩٧٠: ١٤، والسنوسي ضو البيت الكيراوي عن موسى آدم عبدالجليل وعبدالله آدم خاطر: ١٩٧٧: ٧ ـ ٩.

١٢٣) فون سلاطين عند أوفاهي: ١٩٧٢: ٦٦ ـ ٦٧.

١٢٤) لويس إي. إم: ١٩٧٨: ١٦٩.

١٢٥) محمود إسماعيل: ١٩٧٦: ٢٢٣ و٣٣٥ و٣٣٧.

١٢٦) أوفاهي: ١٩٧٢: ٦٢.

١٢٧) لويس إي. إم ١٩٧٨: ١٦٩.

١٢٨) أوفاهي: ١٩٧٢: ٩٨.

١٢٩) ماكمايكل: ١٩٦٧ ب: ج ١: ٥٣، ٦٣، ٧٣ و١٠٠.

١٣٠) أوفاهي: ١٩٧٤: ١٢٣ ـ ١٢٤.

الفصل السابع

قدر الهلالي أبي زيد: استمرار الريادة

١ ــ تراث الهلالية في وادي النيل .
٢ ــ تراث الهلالية في غرب النيل الأبيض.

تراث الهلالية في وادي النيل

توجيهات:

لن يكون هذا الفصل مجالا للتحليل الأدبي لنصوص الهلاليين في السودان لكن سوف يظل نصب أعيننا أن نقدم عرضا لملامح القصص الشعبي الذي يقدمه الرواة عن بني هلال في وادي النيل، وفي كُردفان، ودارفور فحسب. وسوف يحتاج هذا العرض، استجابة لتوجهات السياق الكلي لهذه الدراسة، للاستشهاد بشيء من التعليقات والتعليلات والمقارنات الثقافية والاجتماعية والسياسية؛ ذلك حتى توضع هذه النصوص السودانية، بشقيها النيلية والتي تليها غربا، في أطرها الثقافية اللازمة.

حكايات بني هلال في شمال سودان وادي النيل:

بعدت الشقة بين مسارح المغامرات الهلالية في نجد والهلال الخصيب ومصر والمغرب وبلاد السودان، وبين وادي النيل. ثم طالت الأعصر بين القرن الخامس الهجري إبّان طلعت تلك المغامرات الهلالية، وبين القرن الرابع عشر الهجري، حيث سجلت معظم مالدينا من الحكايات السودانية النيلية عن بني هلال. وكان من الطبيعي كما يلاحظ بعض دارسي الهلالي؛[1] أن يتكسر الانسياب الطولي والعرضي للسيرة الهلالية الكبرى تبعا للدواعي المذكورة سابقا، وتبعا لانعدام المؤسسة الترفيهية التعليمية التي تستطيع أن تشجع وتستوعب التفاصيل المتوالية للمغامرة الهلالية الأصلية، وزياداتها الإبداعية في جميع حلقاتها (كمقاهي المدن). وهكذا لا نفاجأ إذا ما وجدنا أن حصيلة النيلين السودانيين من المغامرة الهلالية لا تتعدى على الأغلب ملامح ثلاثة:

أولها: الأمثال التي تأسست حول شخصيات هلالية.

ثانيا: تعليلات للظواهر الطبوغرافية المجهولة الأصل ربطت ببني هلال من باب التهويل الأسطوري لبطولاتهم.

ثالثا: ضغط المغامرات الهلالية المتفرعة عند نصوص السيرة الأم في حكاية متواصلة، لا يتجاوز سردها على الأرجح ساعة أو ساعتين. . وقد تدخل في فواصل هذه المغامرات الهلالية المضغوطة حكايات محلية، اختفى أو أُخْفِيَ أبطالها الحقيقيون، ثم نحلت المغامرات لبطل من بني هلال.

أما في مجال الأمثال، فقد حوى كتاب بابكر بدري عددا يسيرا منها. وقد تؤدي هذه الأمثال السودانية العمل الذي تؤديه النماذج المصرية التي عرضها عبدالحميد يونس في دراسته الرائدة[٢]. النيليون في السودان الشمالي يتمثلون بأن ذياب بن غانم يقول: " الجود من الموجودة "، بينما يقول أبوزيد سلامة بن رزق: " الجود قطعا من الجلود ". وذلك للعطاء ولو في ساعة العسرة. ويروون عن دياب قوله: " الوجع إما ضرس وإما عرس "، فيغالطه أبوزيد بقوله: " السهر يادين ياعين "[٣]. والناس يختلفون في تقديرهم لأنواع الأوجاع والتحملات.

بشأن تعليلات الظواهر الطبوغرافية في الثقافة السودانية النيلية، مما يلحق ببني هلال، هنالك في الفصول التي سبقت (رماد أبي زيد) عند الحصاحيصا، و(حفرات العيتنوبة) بين النيلين، و(تمر أبي زيد) في الإقليم الشمالي، و(مخاضة أبي زيد) على النيل الأبيض.

وفي حيز الحكايات سجل الباحثون الميدانيون السودانيون، روايات عن بني هلال من ثلاث قبائل في شمال سودان وادي النيل هي: المَناصير والرُباطاب والجَعليون. وهذه القبائل لا تدّعي نسبا يجمعها ببني هلال، فهي

تحكي سيرها الهلالية المضغوطة الأحداث للتربيــة الأخلاقية والتسلية والتثقيف. ونترك التـحليل الأدبي لهذه الـنصوص في يد دارسي التـراث الشعبي لنـكتفي باستــعراض عــابر، لما ذكرنا من تكسّـر حلقات الســيرة المشـرقية إلــى قصص موجـزة، يربطهــاالسرد القــبلي المحلي باستـمرارية الحكي لاغــير، وتــطعّمــها بحكايات محلية.

نسخة الجَعليين من حكايات بني هلال بشمال السودان تبدو لنا أكثر هذه النماذج الثلاثة امتــلاء وتنوعا. فهي تبدأ بما يُعرف عند دارسي الســيرة الهلالية بحقبة بلاد السَرو وعَبادة؛ حيث يولد أبوزيد والحسن بن سرحان ويتربى الأول عند قبيلة بني زَحــلان. ولما أصاب الهلالية القحــط، أرسلوا أبازيد وأبناء أخته شيحة: يونس ويحيى ومرعى لريادة تونس الخضراء. وهنا تتـحور علاقة نسبية هامة فالسيرة المشرقـية المدونة، تجعل رفاق أبي زيد الثلاثة أبناء أخت لدياب بن غانم تسمى نافلة.

الريادة عند الجَـعليين دخلت من دُنقــلا ومــاجاورهــا، وغشــيــتهــا من المغامرات المحلية بشمال السودان ماليس له أصل في السيرة المشرقية. وذلك أمر نجد له قــرائن في النصوص الشفــهية المجمــوعة في عمق المغــرب العربي وفي تشاد. ومما يدخل في الــسيرة الجَعلــية أن أبازيد يقتل عــبداعاقــا يُدعى القِرين سعيد، خطف بنات ملوك القبائل السودانية الشمالية كالمَناصير، وأجبرهن على الزواج منه. ثم يلقى أبوزيد ورفاقه عبدا عاقا آخر، يدعى ريَحان، اغتال سيده وأراد التزوج بابنة سيده، والسيطرة على القبــيلة فيقتله أيضا. من مهام أبي زيد الثابتة أن يعيد الأمور إلى نصابها.

حينما يلحق الرواد بتونس تجابههم مغامرات مختصرة من السيرة المعروفة في المشرق والمغرب على السواء، إلا أنها تحتضن عددا من الاختلافات الطفيفة

في التفاصيل. فابنه الزِناتي خليفة ليست سعدى ولكنها الصفيراء عزيزة، الغالبة على نصوص صعيد مصر. وعزيزة تتولّه بيونس لا بمرعي كما في السيرة المدونة، ومرعي عند الجَعليين تقتله الزِناتية. وبينما يحافظ أبوزيد في تونس على تنكره تحت إهاب مغن للربابة، نراه في إحدى المرات يتحدى الزِناتيين في ألعاب الفروسية البربرية الطابع، ويهزمهم أمام زعيمهم العَلاّم ابن عم الزِناتي خليفة وساعده الأيمن، هكذا يروي الجَعليون.

يحبس الزِناتي خليفة أبازيد ويحيى ؛ حتى تسعفهم عزيزة فتخلصهم، وهي حادثة مشهورة في السيرة الأم. لكن السيرة الأصل تقول إن أبازيد رجع وحده إلى نجد ليجلب فدية لرفاقه الثلاثة المحبوسين، بينما يروى الجَعليون أن أبازيد ويحيى هربا واستعانا بشيء من الأسحار والحيل لتضليل مطارديهم ، فلما وصلا إلى دُنقلا توقفا عند بئر يسمى (عِد النَّقوة) يستقيان. هنا يقتل ثعبان سام يحيى، ويعود أبوزيد وحده إلى نجد، فيقابله الهلاليون بوعد قطعوه على أنفسهم منذ وادعوه، وهو أن يضربوه بما في أيديهم إن لم يعد معه رفاقه. يومئذ تنقذه أخته شيحة بحيلة تجعل الهلاليين لا يجدون في أيديهم ساعة ظهور أبي زيد لهم ما يضربونه به سوى اللوبيا المسلوقة.

بنهاية الريادة يبتدىء التغريب وهو رحيل القبيلة بأسرها إلى تونس، فيحذّر أبوزيد الهلاليين ألا يحملوا معهم زوجة أجنبية عنهم. ويبدو أن اسم دياب بن غانم قد سقط من الرواة الجَعليين، في نص سيد حامد حريز، إذ لا يظهر اسم الرجل الذي أكلت زوجته الأجنبية من فخذه. وهكذا يصل الهلاليون إلى تونس، فيعتركون مع معسكر الزِناتي خليفة والعَلاّم، حتى يقتل دياب بن غانم الزِناتي خليفة، فيتمكن بنو هلال في تونس الخضراء.(٤)

الجَعليون والمَناصير والرُباطاب، فروع من تجمع عربي استقر حول النيل، واستعرب من السودان الشمالي قطعة وسيعة تمتد بين دُنقلا والخرطوم. ولهذا

فلا يستغرب المستعرض لرواياتهم عن الهلالية حينما يلاحظ مافيها من تشابه. الرُباطاب والمَناصير يبدأون نسختيهما عن الهلالية بالشحاذ الذي أعطاه الحسن بن سرحان جاريته المميزة مَي بت بخيته. والشحاذ باعها في تونس للست عزيزة ابنة الزناتي خليفة. ومي هذه ظلت تمدح الهلاليين وجمال يونس، حتى تولهت عزيزة بيونس، فسعت لإحضاره إليها بأيّ ثمن. عزيزة أرسلت أحد عمالها واسمه السلطان جبر، كي يغري الهلاليين في أوطانهم المجدبة، بالنعم التي لا توصف في تونس. الهلالية بعثوا أبازيد مع الثلاثة للريادة والاستيثاق.

والمَناصير والرُباطاب ظلوا ممسكين بالخطوط العريضة للسيرة المشرقية، ولم يضيفوا إليها من محلياتهم، لكنهم أسقطوا منها ماكان قبل إمحال نجد، وحقبة الأيتام من أبناء الأبطال بعد تملكهم على تونس. وفي حقبتي نجد والريادة لا تختلف تفاصيل الروايتين عند المَناصير والرُباطاب، عن صيغة الجَعليين إلا في تفاصيل غير ذات بال. لكن المَناصير يعتمدون على حكمة أبي زيد أكثر من فروسيته. ثم يستطرد المَناصير في الحقبة التونسية فيقولون: إن الهلالية اضطروا لتزويج الجَار (الجَارية) للزِناتي خليفة. والزِناتي حاول اغتيال الهلالية كلهم عن طريق تسميم الوليمة التي أعدها لهم. لكن الجَار كشفت لهم مكيدته بلغز بارع فسّره أبوزيد. وبذلك اتقدت نيران الحرب بين الزِناتية وهِلالة، وهزمت هلالةُ الزِناتيين. ثم تسترخي نسخة المَناصير مرة أخرى فتحوى مالم تحوه نسختا الرُباطاب والجَعليين عن عقابيل النصر الهلالي. إذ طغى ذياب وتجبر على بني هلال، كما في السيرة الأم، وأهان بنت الزِناتي خليفة، ثم اغتال الحسن بن سرحان. وبعدئذ اشتد ضده الحلف الهلالي بقيادة الجارية وأبي زيد وأتباعهما فهزموه.(٥)

لعل في مجاورة شمال سودان وادي النيل لصعيد مصر ؛ حيث لاتزال تنتعش أوسع العينات الشفهية المطولة للسيرة الهلالية، مضافا للتأثير الثقافي

الوافر عبر الحدود، التفسير الأولي للتشابه الملحوظ بين حكايات الهلالية عند سكان شمال السودان وبين السيرة الهلالية المدونة وحلقاتها المعروفة في الجزيرة العربية والشام ومصر. وبذلك لا نستغرب حينما يميل دارسو الهلالية من المصريين، للتأكيد بأن النموذج المصري من السيرة الهلالية، هي التي غذّت الحكايات الهلالية الموجودة في شمال السودان باهتمام دائم.

يرى كلٌ من محمد فهمي عبداللطيف، وعبدالمجيد عابدين، وعبدالرحمن الأبنوي: أن النموذج المصري في سرد الأخبار الهلالية قد انتقل إلى بعض الأماكن في السودان، وخاصة على طول وادي النيل(٦). وتدل الشواهد المتوفرة لدينا على أن حاملي هذا النقل للنموذج المصري إلى السودان كان بعض القصاص الذين وجهتهم الجهات المسئولة في مصر، منذ القرن التاسع عشر حتى القرن العشرين، للعمل في تلك البلاد الجنوبية من مصر(٧). ثم يورد محمد فهمي عبداللطيف دليلا على الاستعمال المنظم من جانب السلطات التركية المصرية للروايات الهلالية، أي أداة لتحميس الجيش في السودان إبان حملة عام ١٨٢١ على كُردفان، وعلى الشريط النيلي في دولة سِنار فيقول:

"وقد حكى لي رجل من المعمرين في قريتنا كان جنديا في حملات إسماعيل باشا في السودان والحبشة، أن قصة أبي زيد الهلالي كانت حديث سمرهم، وأن قائدهم كان يختار لهم من يسرد عليهم مواقع هذه القصة، ويكافئ الذين يحسنون سردها من الجنود". (٨)

وفتش الباحث الميداني المصري أحمد شمس الدين الحجاجي عام ١٩٧٨ عن راوية للسيرتين الهلالية والعنترية يدعى حمدان من غرب الهوارة، يذكره الحجاجي منذ أيام صباه، فعلم أنه قد مات في السودان وهو يعمل رئيسا لعمال الترحيل(٩). وبين ما يتوفر لنا من معلومات عن هذا النقل للسيرة

الهلاليـة الأم، والمصرية الطابع، إلى شـمال السـودان، من عام ١٨٢١م على عهد إسمـاعيل باشا، حتى عام ١٩٧٨م، نترك لدارسي التـراث الشعبي الحكم على اتجاهنا، اتـفاقا مع البـاحثين المصريين، للقـول بأن النماذج المعـروفة من الحكايات الهلالية في شمال سودان وادي النيل، تبدو ملقحة برافد متواصل من السيرة الهلالية الكبرى المعروفة في الجزيرة العربية والشام ومصر. كما نعتقد أن السيرة الهـلالية في شمال سودان وادي النيل تـروى للتسلية والتربية الأخـلاقية والتثقيف العام، ذلك في المقام الأساسي.

تراث الهلالية في غرب النيل الأبيض

يشترك الأدب الهلالي في غرب النيل الأبيض، مع صنوه الشائع في شمال سودان وادي النيل في الملامح الثلاثة التي بدأنا بها الفقرة السالفة وهي:

أولا : الأمثال المعزوة للأبطال الهلاليين.

ثانيا: تعليلات الظواهر الطبوغرافية المجهولة الأصل بمسميات هلالية.

ثالثا: ضغط المغامرات الهلالية وتكسيرها، إلى حكايات قصيرة، وتلقيحها بمواد محلية تُفقد أبطالها، فتُنحل على أبطال بني هلال.

ونضيف في هذه الفقرة إلى تلك العينات من الأدب الهلالي السوداني العام، ملمحين آخرين تكاد تنفرد بهما ثقافة الأعراب البدو ـ بَقّارة وجمّالة ـ بغرب النيل الأبيض والملمحان هما:

رابعا: هيمنة حكاية أحمد المعقور الهلالي على التراث الشفهي بدارفور، ذلك المرتبط بترجيح المزاعم الخاصة بالصراع بين الدويلات التي تقاسمت السلطة التاريخية في دارفور، وأثرت على كُردفان وشرقي تشاد. واستعراض هذه الحكاية وتحليلها التاريخي مرّ في الفصل السادس من هذه الدراسة.

خامسا: احتفاظ الروايات الهلالية في كُردفان وتشاد بمواد تراثية بدوية، يمتد بعضها حتى العصر الجاهلي في جزيرة العرب. لكن هذه المواد تعدلت هياكلها السردية، بما يلائم الأوضاع الجغرافية والثقافية والسياسية، السائدة في بلاد السودان الأوسط، مُقولبة في فم الهلالية. ونخص من هذه المواد الجزئيات المكرسة لأسطورة الحيوان السارح، وبلاغة رواد المراعى والمساقي، والمحية الزعيم القبلي الذي يقود جماعته إلى ديارها المستجدة على الدوام، ثم

يساعدها بحكمته وفطنته على المحافظة على مكاسبها هنالك.

تحفل ثقافة غرب النيل الأبيض من كُردفان ودارفور بالأمثال المعزوة إلى أبطال هلاليين، كما تحفل بالتعليلات الطبوغرافية التي تهول مكانة الهلاليين في تمليك القبائل البدوية هنالك ديارهم الحالية. ولما كانت الأمثال والتعليلات جميعا ظاهرة مشتركة في الثقافة السودانية الهلالية بأسرها، فإننا لن نتوقف عندها كثيرا، ونكتفي بالتذكير بما ورد في الفصلين السابقين عن الاحتفاء الذي يمنحه أعراب البقّارة للرهد المسمى، «أبوصلعة» في ديار الهبانية، حيث يروون أنه طلع من ترقيص بني هلال على نقاقير وطبول عبيدهم.

دارفور وكُردفان تضمان كل المنطقة التي أطلقنا عليها اسم غرب النيل الأبيض من سودان وادي النيل. وهي منطقة متجانسة لحد ما جغرافيا وعرقيا وثقافيا. وهذا لا ينفي مطلقا وجود أعراق وثقافات ذات اعتبار غير متجانسة تماما، مع التوجهات الكلية للثقافة العربية الإسلامية الغالبة في هذا القطاع. وبالمثل فإن وجود الفروع التشادية لمعظم قبائل كُردفان ودارفور، يكاد يمد أطراف ذلك التجانس العرقي الجغرافي الثقافي من النيل الأبيض، حتى بحيرة تشاد عبر الحزام الوسط للجمهورية التشادية.

هنا يسعى الأعراب في الشمال بالجمال، ويسعون في الوسط بالأغنام، ويسعون في الجنوب بالأبقار. وهم يتحدثون لغة متفاهمة ويدّعون إلى الأجداد أنفسهم في غالبيتهم، وشعائرهم التعبدية موحدة. يضاف إلى تلك وحدتهم التاريخية منذ جاءوا سويا عبر الصحراء الأفريقية، وعبر معاشرتهم للقبائل المحلية السابقة عليهم في هذه الديار، حاكمين ومحكومين. فكان أن أظهرت الدراسات المتيسرة عنهم، مشتركاً ثقافيا وأدبيا يركن إليه.

لقد أبدت الحكايات الهلالية التي سجلت في شمال هذه المنطقة العريضة ووسطها وجنوبها تواترا مشهودا، الشيء الذي يؤمن على ملامح

التجانس الذي نقول به. فمن تلكم، يلخص هارولد ماكمايكل عام ١٩١٢ م سبع حكايات عن بني هلال جمعها من كُردفان، وسط القبائل الرعوية والمستقرة. ويجيء عبدالمجيد عابدين في الستينات، ولم يتيسر له الجمع الميداني، فيصوغ من هذه الحكايات السبع، تصوره لوجهة نظر الرواة السودانيين عن تغريبة هلالية طلعت من كَسلا بشرق السودان، حتى عبرت النيلين غربا إلى شمال كُردفان ودارفور، ثم توجهت إلى تونس[١٠]. وهذه (التغريبة) المؤلفة عن الحكايات الكُردفانية، ليست فيها من حلقات السيرة الهلالية المشرقية إلا بضع نتف، دخلت إلى روايات الكُردفانيين من احتكاكهم بالثقافة النيلية، كما قدمنا في الفصل الثاني.

فأعراب الهلالية في أبرز الحكايات الكُردفانية التي جمعها ماكمايكل، وصاغ منها عبدالمجيد عابدين (تغريبته) تتبع جملا يخرج من كَسلا حتى يرعى في البادية على طريق تونس. وهذا النوع من الريادة التي يقيض لها الرب حيوانا من القبيلة، هي التي تعرفها وتهتم بها قبائل الزَيادية والتَعايشة والأسَرّة والرِزيقات وغيرهم من أعراب دارفور. الزَيادية يقولون: إن ناقة كانت تخرج من بادية الهلاليين في شمال دارفور وتسرح في تونس، هي التي رادت لهم السبيل. وما كان على أبي زيد الهلالي إلا أن يتبع آثارها حتى يعرف كيف يقود القبيلة إلى تونس. ودونما استغراق في تفاصيل لا تلزم لهذه الدراسة، نستطيع أن نلاحظ تجذر هذا النوع من الريادة الطالعة وراء حيوان العشيرة السارح، تجذره في تراث الأعراب البدو بالجزيرة العربية من قبل الإسلام وبعده، ومن أظهر حالاته حكايات فحول الإبل التي رعت مفازة الجن في وَبار.

من صنف الحكايات التي تكسرت من السيرة الهلالية الأم، وانسطبعت بميسم الحكمة والحيلة لدى أبي زيد الهلالي، يروي بنوهلبا في جنوب دارفور

تعديلا للريادة نوردها عنهم بتصرف: «يحكون أن أبازيد الهلالي كان زعيما للبادية، يرود لأهله أماكن الكلأ والماء، ويستخبر الدروب وله علم بالنجوم. ثم إنه فقد ماله فجلس وترك الريادة. وتحير الناس وصعبت حالتهم من العطش. ذهبوا إلى أبي زيد وقالوا له: ياأخي تقدم البادية وانظر لنا مواقع جديدة نسير إليها. فرد عليهم أبوزيد: والله الآن لا أستطيع مجاوبتكم. لكن تعالوا إليّ غدا بعد الظهر عند ظل تلك الشجرة الكبيرة وسأطلعكم على رأيي.

ولما تفرق الناس أرسل أبوزيد عياله ليقبضوا له بالأشراك على قُمريتين سليمتين. ناول الأولاد لأبي زيد القُمريتين وانصرفوا. اندس أبوزيد فجزّ عن إحدى القُمريتين كل ريشها، وترك الثانية سليمة، ثم دسهن في قَرْعة كبيرة منكفئة، وانتظر جماعته عند الظهر.

جاءت الجماعة فبادرهم أبوزيد: ياإخوان. أنا رأيي كله أدخلته في هذه القَرعة المنكفئة. افتحوها. لكن الجماعة استغربت. وأصرّ أبوزيد. فتحوا القَرعة المنكفئة فطارت القُمرية السليمة، ووقعت المنتوفة تتخبط. لم يفهموا عنه، وعادوا يسألون أبازيد».

راوية بني هلبا بجنوب دارفور يجعل أبازيد يفسر لهم لغزه. ولما كان هذا الراوية شابا متعلما فقد افترضنا عدم دقته في تحمل تراث آبائه. ذلك لأن الرواة كبار السن، وغير المتعلمين عند بني حسين والرِزيقات في شمال دارفور وجنوبها لا يبتسرون الحكاية، بل يقولون إن أبازيد حكم على جماعته بأن يحضروا ابنه من عند الإبل حتى يشرح لهم. ابن أبي زيد هذا في نسخة المَناصير من الحكاية اسمه صبَرة. وهو عند الرِزيقات وبني حسين وغيرهم في دارفور يسمى بِريقع. أبوزيد لا يكتفي بامتحان واحد، فيوصي العبد المرسل لإحضار ولده أن يستدرجه بالاستعجال ليركب رديفا له. ثم يوصي أبوزيد العبد أن يقطع رأس بِريقع ــ صَبرة عند المَناصير ــ إن رضي بوضع الرديف.

لكن الولد يكون سر أبيه فيردف العبد ويأتي فيشرح لهم بأن أباه يقول لهم: من كان قويا يطير في الرحيل فيذهب، والضعيف يبقى. وهكذا كان على الهلالية أن يحملوا ضعفاءهم بمالهم حتى تقوم الجماعة سويا في ترحالها من إمحال إلى مراع مشبعة.

لا تكاد مثل هذه الريادة التي تقدمها قصص الأعراب بدارفور لأبي زيد الهلالي تملك ما يربطها بتونس. إنها بمثابة ريادة يومية يقوم بها أبوزيد الهلالي في دارفور وكُردفان وتشاد وسط رعاة الإبل، أو بين رعاة البقر. أبوزيد الهلالي راكبا على جمل يفتش في مراعي وادي هَور بشمال دارفور. وأبوزيد الهلالي راكباً على ثور يفتش في مراعي بحر الغزال على حدود المنطقة الاستوائية..

أبوزيد الذي على جمل يعطي لرعاة الإبل درسا كلفه حياته. في حكاية تسردها الرِزيقات: أن أبازيد الهلالي ارتاد في القفار وحده حتى كلت دابته، فنزل عنها وصعد على شجرة هنالك وراء الكثبان يستطلع. ولغفلته نسى أن يربط أو يعقل بعيره. انصرف البعير وعليه الزاد والماء والنعال. نزل أبوزيد من الشجرة وصار يجري كل وجهة حتى أعيا. فلما دهمه الموت عقل رجله وذراعه ومات.

والرِزيقات في جنوب دارفور ينقلون عن أبي زيد الراكب على الثور، أنه توغل في الجنوب مرتادا وعاد لقومه، فأوصاهم بتبديل إبلهم بقراً إذا ماساروا إلى الجنوب. فالبلاد كما يصفها أبوزيد فيها ذبابة مؤذية (التِسي تِسي الضارة بالحيوان خاصة الإبل) وبها كلب جسور (الأسد). وأشجارها بلا صفق (فلا تناسب الجمال)، وأرضها إذا ابتلت تميّعت وإذا تيبّست تشقّقت. فما كان من الرِزيقات الجنوبية والتَعايشية وبني هَلبا والهبانية والمِسيرية والحَوازمة، إلا أن بدّلوا بالإبل بقرا، وامتدوا في البوادي الرطبة المحادّة لخط الاستواء، فتأقلموا

فيها.

جراب أبي زيد الهلالي في ثقافة غرب النيل الأبيض، يسع حكايات كثيرة تفيض بالحكمة، والحكمة عماد الحياة البدوية. يقول راوية بني هَلبا إن أبازيد تزوج في رحلاته عدَّة نساء، وترك في بطونهن أولادا. ثم يجيء اليوم ، كما في السيرة الهلالية الأم عن نشأة أبي زيد بعيدا عن القبيلة وعراكه مع عشيرته قبل التعرف عليه، الذي يصطدم فيه الأبناء المجهولون لأبي زيد بقبيلة أبي زيد، فإذا بالمعترف بهم من أبناء أبي زيد يسمعون أعداءهم ينادون في الحرابة بأبوة أبي زيد. ويلجأ الأبناء المعترف بهم لأبي زيد، فيرسل الأب لهؤلاء الفرسان الذين يدّعون أبوته الهلالية ألغازا هي اختبارات حكيمة وبليغة. قيل لأحدهم: إن أبازيد يقول:

"جَمال البقر قرونها، وجَمال النساء سنونها، وجمال الرجال ذقونها".
فرد الفارس الابن بأن هذا لا يمكن أن يكون كلام أبي زيد. وأن الأولى بأبي زيد أن يقول: "جمال النساء نفايل (الأخلاق)، وجمال البقر الشوايل، وجمال الرجال الضرب والطعن في القبايل" فقال لهم أبوزيد: هذا ابني.

القبيلة تتوسع بجلب الفرسان، وضم المستلحقين إلى أبوتها العريضة، كي تزداد قوة. والحكاية الهلالية تؤدي مهمتها في دفع القبيلة والتبرير لها وتفهيمها أسس ذلك الاستلحاق. هكذا يبرز لأبي زيد أبناء من نساء غير هلاليات في كل مكان، فتعترف بهم القبيلة وتحوز عليهم.. كأن القبيلة البدوية في دارفور أمريكا، تختار النابغين من شباب العالم الضعيف، وتمنحهم الجنسية الأمريكية.

ولما كان عصب الحياة البدوية هي السائمة، تعدلت حلقة من السيرة الأم، وهي تزوج أبي زيد الهلالي لفترة وجيزة بالجَارية، تعدّلت هذه الحلقة عند بني هَلبا فقالوا: إن عتودًا سقط من القبيلة وهي سائرة، فرجع أبوزيد

لأجلها من رأس القافلة، يعاود على الآثار حتى يحملهـا ويضمها إلى السَعية. ولما استغربت الجَارية لإكبار شأن العتود هكذا حتى يعود لأجلها زعيم القبيلة، أمسك أبوزيد عن الدخول بالجَاريـة حتى كبر العتود وصار نِعـمة تكفي لعشاء الجماعة بأسرها يوم الدخول بالجَارية، فرأت من حكمة الصيانة مارأت.

على ذلك الأثر من تتبع الحكمة البدوية، يوصي أبـوزيد ابنه في دارفور فيـقول له: " عليك بسوق كل يـوم، وضيافـة كل يوم، والسلام وأنت راكب ". وتستفسر الجماعة من الابن، فيشرح لهم بأن أباه يوصيه بثلاث: أن يمتلك النعاج لأنها سـريعة الولادة والتنشئة، فـيبيع منها صاحـبها على الدوام. وبأن يتزوج القدر المشروع له من النساء، فتتنافس الضرائر على كسب رضائه بإكرامه في لياليهن. وأن يسلم على الآخرين وهو على دابتـه لا راجلا، فيعلوا عليهم أو يساويهم ويأمن غدرهم. هكذا عز البداوة.

للحفـاظ علـى الـمودة مكانة سامقـة عند الأعراب البدو منذ الجاهلية ؛ لذلك أزعجت القبيلة أبازيد الهـلالي تماما، حينما كاشفته بأنهم سـيقتلون أحد أصدقـائه من القبـائل التي تجاورهم، بل وألزمـوا أبازيد بالأقسـام الغلاظ ألا يكشف الأمـر بكلمة مـفـهومـة للصديق. وهكـذا انقطع أبوزيد عن الذهاب لصديقـه. وارتاب الصديق، فـأرسل ابنه بلبن النوق إلى أبي زيد. أبوزيد دلق اللبن على الولد المرسل، وقال: «بِفَّار». فـلما بلغ الخـبر صديقـه جلس إلى حكمتـه يتملى. ثم أرسل إلى بنيـه في المراعي أن يجمـعوا سائمـتهم ويأتوه. سألهم أن يفسروا كلام عمهم أبي زيد فاستعصى عليهم. قال الصديق لأهله: هذا كلام رجل مـغلوب وممسوك اللسـان. قال لهم: عمكم أبوزيد يقول لي: أربط الهَدّار والنّبّار والجَعّار والبادية تَطلّق الدار.

يقـول راوية بني هَلَبـا إن الرجل ربط الفـحل الهَـدّار، والكلب النّبّـار (النّبّـاح)، والعجل الجَـعّار، وجـواده السـابق، ثم أوقد نارا ونيـرانا وجلس.

وانطلق بنوه بسوائمهم وظعائنهم من ليل مظلم فبعدوا. طوال الليل يرى المغيرون من أهل أبي زيد نيران غريمهم فينتظرون به الفجر. يسمعون الكلب ينبح، والفحل يهدر، والعجل يجعر (يخور) فلا يرتابون. فلما أصبحوا وركبوا للغارة، تأكد الصديق من تفسيره السليم للغز أبي زيد فقطع حبال الفحل والعجل والكلب، وامتطى جواده فسبقوا لاحقين بأهلهم.

الحيلة والحكمة حفظهما التراث الشعبي العربي في حكايات الجاهلية، عن طَرق العَصَابين يدي النعمان بن المنذر إنذاراً للعشيرة لا تغلط، فيما يريد منها النعمان أن تغلط فيه. وأمرؤ القيس بن حجر الكندي أحسن تفسير اللغز الذي أرسلته خطيبته مع عبده العاق حينما قالت: «أبي ذهب يُقرِّب بعيداً، ويُبعد قريباً، وأمي ذهبت تشق النفس نفسين، وأخي ذهب يرعى الشمس، وسماء مولاي انشقت، ووعاؤه نضب». وهكذا حمل العبد العاق الوصية التي جاءت له بحتفه. وفي رواية المَناصير عن الجارية: أنها أنقذت بني هلال من الطعام المسموم بكلام ملغز فسره أبوزيد، فاعتذرت بنو هلال على لسانه عن عزومة الزِناتي خليفة. يقول أبوزيد: خسارة ياأم محمد، في هذا الشهر نحن لا نأكل العيش.

مما حفظته الأعراب بكُردفان ودارفور من تراث بداوتهم في جزيرة العرب، ثم نحلوها لأبي زيد الهلالي، نروى عن بني هَلبا بتصرف: «يحكون أن أبا زيد الهلالي كان عالما بالأمطار، ويعرف السحاب الممطر والذي لا يمطر. قالوا: إنه كان يحفر بئرا. وكان ولده خارج البئر يمتح التراب. والسحاب مترادف. قال له ولده: أخرج ياأبي السحاب (شال). قال أبوزيد: كيف (شال)؟ قال الإبن: (شال) مثل الدروق المكفأة. قال أبوزيد لابنه: امتح. التراب. ثم تغير السحاب فقال الولد: اخرج ياأبي السحاب (شال). سأله أبوزيد: كيف (شال)؟ قال الإبن: (شال) مثل صدور الإبل. قال له أبوزيد:

امتح التـراب. ثم تغير السحاب فـقال الولد: أخرج ياأبي السـحاب (شال). سأله أبوزيد: كيف (شال) ؟ قال الإبن: طوال الرقاب، سود الأعقاب. قال له أبوه: الآن أخرج». [11]

هذا التخزين التراثي لتدرج السحاب الماطر، روى مثله الألوسي **في بلوغ الأرب** عن الأصمعي، قال:

" كان أعـرابي ضـرير تقوده ابنتـه، وهي ترعى غنيمـات لهـا، فرأت سحابا، فـقالت: ياأبت جاءتك السمـاء، فقال: كيف ترينها ؟ قالت: كأنها فرس دهماء تجر جلالها. قال: أرعى غنيماتك. فرعت مليا، ثم قالت: ياأبت جاءتك السـماء. قال كـيف ترينها ؟ قـالت كأنهن عين جـمل طريف. قال: أرعي غنيماتك. فـرعت مليا، ثم قالت: ياأبت جاءتك السـماء. قال: كيف ترينها: قالت: شطحت وابيضت. قال: أدخلي غنيماتك. قال (أي الأصمعي أو راويته): فجاءت السماء بشيء شطأله الزرع، وأينع وخضر ونضر" . [12]

القصص الهلالي في بلاد السودان الأوسط ماعادت مادة للتسلية والتربية الأخلاقية والتثقيف العام فحسب. إنها من صلب تراث الأعراب الذين حافظوا على بداوتهم، وهم يرحلون من الجزيرة العربية عبـر مصر إلى المغرب الكبير، ثم يعـبـرون الصحـراء الكبـرى إلى بلاد السـودان الأوسط والشـرقي. أبطال الهلالية وسيـرتهم المليئة بالمغامرات، انكمشت في الـبوادي بجنوب الصحاري الكبرى، وحل مـحلها الأمثال الوجـيزة على لسان الهـلالية، والحكايات التي تعلم الجيل الصـاعد في الباديـة ضرورة تركيم الحكمـة والحيلة، حتى يتـحمل الأعرابي حـياة البادية. كـيف يرون أن العناية الإلهية هي التي قـادتهم ببهيـمة سارحة منهم، حتى أوصلتهم إلى أوطانهم الجـديدة. كيف يضمون المستلحقين إلى القبيلة، ويكيفون الأنساب بما يلائم الأوضـاع الكلية للحياة الجديدة. كيف يرتادون البلاد التي لم يبلـغوها من قبل لإشبـاع سائمتـهم ثم يتأقلمون فيـها.

كيف يتوجب عليهم العناية ببهائمهم في المسير وفي الحلول. كيف يتخلصون بالفهامة من غارات القبائل الأخرى عليهم. كيف يقرأون السحاب الماطر. إلى غير ذلك.

في كل ذلك استثمر الأعراب في بلاد السودان الأوسط، ذاكرة جماعية تغذت بإرث عتيق، يمتد من الجاهلية إلى العصر الحاضر. إرث يمتزج فيه تراث البداوة في جزيرة العرب، بذكريات الريادة والتغريبة الهلالية الكبرى، ثم تستحكم بالمعرفة التي اكتسبتها الجماعة القبلية في معاناتها اليومية بالديار الجديدة.

في دراسة معنية أساسا بتاريخية الهجرات الهلالية، كانت الضرورة لوجود الفصل الأخير من هذا الكتاب، تشبه مرانا في المنهج التكاملي (Holistic) المحتفى به في هذا العصر. فالعينات الأدبية التي جمعناها في دارفور هي وثائق ثقافية تحمل تزاوجا بين إرث منقول من الأجداد ومن البلاد السالفة، وتأقلم مستمر مع الأهل الجدد، والبلاد التي يحل فيها الأعراب من بلاد السودان. ولذلك فقد حاولنا أن نقرأ كيف حافظ الهلاليون السودانيون بغرب النيل الأبيض، في نصوصهم الأدبية، على إرثهم القديم، وكيف طوعوا مادة ذلك الإرث لواقعهم المستجد في الجنوب من الصحارى الكبرى.

هوامش الفصل السابع

١) أحمد شمس الدين الحجاجي (١٩٨٩): ٧٧.

٢) عبدالحميد يونس (١٩٦٨) ١١٠ ـ ١٢٠.

٣) بابكر بدري (١٩٦٣): ج ١: ١٧٨، ٣٤٦ و٣٨٧.

٤) سيد حامد حريز (١٩٧٧ أ): ٩٦ ـ ١٠٣، و (١٩٧٦): ١٠ ـ ٣٠.

٥) عبدالله علي إبراهيم وأحمد عبدالرحيم نصر (١٩٦٨): ٤٢ ـ ٤٦، والطيب محمد الطيب، وعبدالسلام سليمان وعلي سعد (١٩٦٩): ٣٢ ـ ٤٣.

٦) محمد فهمي عبداللطيف (١٩٤٦): ١١٦، عبدالمجيد عابدين (١٩٦٣): ١٧ ـ ١٨ وعبدالرحمن الأبنودي (١٩٨١): ٦.

٧) قدمنا في الفصل الثاني أن عددا من الباحثين في التراث الشعبي السوداني سجلوا بعد عام ١٩٦٨ م عينات من السيرة الهلالية المشرقية في شرق السودان وبضواحي الخرطوم، وكان أداء بعضها مصحوبا بالعزف على الربابة. وقلنا إن معظم هؤلاء الرواة العارفين كانوا إما من الرشايدة، أو من الصناع المتجولين (الغجر: الحلبة) القادمين إلى السودان من مصر. ويتذكر بعض سكان ما بين النيلين الأزرق والأبيض، من الذين شهدوا بناء خزان سنار عام ١٩٢٥ أن العمال المصريين المستقدمين لبناء السد، كان يصحبهم رواة للسيرتين الهلالية والعنترية، وذلك لأجل الترويح عن العمال وتسليتهم (قيلي أحمد عمر: مشافهة: الخرطوم ١٤/١/١٩٧٨).

٨) محمد فهمي عبداللطيف (١٩٤٦): ١١٦.

٩) أحمد شمس الدين الحجاجي (١٩٨٩): ٧٣.

١٠) عبدالمجيد عابدين (١٩٦٣) ك ١٦ ـ ١٩.

١١) الحكايات الهلالية الواردة في هذا القسم الثاني من الفصل السابع جاءت متفرقة في إفادات الرواة الدارفوريين، الذين جمعنا منهم المصادر الشفهية لهذه الدراسة، وأغلبهم وردت أسماؤهم، وتاريخ مقابلتهم في الهوامش بالفصول السابقة. ويمكن حصر هذه الإفادات بالرجوع إلى (إبراهيم إسحق

إبراهيم: ١٩٨٤، الملاحق الشفهية) أو بالرجوع إلى الارشيف الصوتي المذكور في ثبت المصادر.

وأشهر رواة هذه الحكايات هو النور داؤد خير الله: ١٣/٦/١٩٧٩.

١٢) أوردها أحمد زكي صفوت (١٩٨٥): ٣١٤ ـ ٣١٥.

خـــاتمـــة

خـاتمـة

المتابع لمستجدات المكتبة الهلالـية، لابد أن يعترف بضخامة هذا الموضوع وسـعتـه. . ولذلك فـإننا لم نعتـقـد في أية مرحلة من مـراحل نقـاشنا هذا، للهجرات الهلالية من نجد إلى كردفـان، بأن هذا البحث قد يسد أكثر من فراغ في ثغرات الموضوع الهلالي الثري بالتسـاؤلات. ولأن اهتمامنا في معالجة هذه الزاوية من الهلالية، كـان منصباً على تاريخيته، فـقد أدى ذلك بالضرورة إلى ضمور شبه تام في إشاراتنا للجوانب الأدبية من السيرة الهلالية.

هذا وقد تقيـد البحث بتجريب منهج يقرن بين مـا توصل إليه المؤرخون العرب، من أسـاليب في الاستـيثـاق التاريخي، وبين مـا يبشر به ويـعمل له مؤرخـو التراث الشفهـي المحدثون من طرق توثيقيـة. وخضوعـا لما تقدم، لم يتجه نقـاشنا نحو تقديم تفصـيل وافر لعينات الأدب الهلالي، الـذي تعبر من عنده المتابعة التاريخية العريضة للأعراب الـهلالية في تغريبها وتشريقها الطويل منذ القرن الهجري الثـالث في نجد، وحتى القرن الثامن عشر الهـجري حينما دخل بنو سليمـان إلى دار الكَبابيش. ولذلك فإن مـا يقال هنا عن محـتويات الروايات الهلالية في شرق السودان ووادي النيل وتشـاد، يظل مجرد مؤشرات تحاول أن تضع المادة الهلالية المجموعة من دارفور في إطارها الصحيح.

أما الحـاجة لتقـصي تاريخية ادعـاء البعض للوجود الهـلالي الفعلي في وادي النيل وشرقه، فقد وجدت منا التفـاته غير يسيرة. وقد توصلنا إلى القول بانعدام الدلائل على انتماء قرية (الهـلالية) بالنيل الأزرق لبني هلال، مخالفين بذلك مؤرخين آخـرين قالوا بنسـبتهـا إلى الهلاليين، مـثل هارولد ماكـمايكل ويوسف فضل حـسن. وقد ترتب على ذلك النفي، إبعـاد لاحتمالات عـبور

طوائف معتبرة من بني هلال النيلين الأزرق والأبيض، حتى يؤسسوا أو ينضموا للجماعات التي زعمت لأنفسها أصولا هلالية في أعراب غرب وادي النيل.

وكان لابد من التأسيس لدخول الأعراب الهلالية إلى المنطقة جنوبي الصحراء الكبرى بمجهود فرعي. ذلك هو الطعن وإثبات النقيض لما يذهب إليه هارولد ماكمايكل ويوسف فضل من إبعاد لأثر الدرب الصحراوي الواصل بين شمال أفريقية وبلاد السودان الأوسط، في نقل أكثر عربان غرب وادي النيل إلى ديارهم التي استوطنوها بعد القرن الرابع عشر الميلادي/ الثامن الهجري. فالميل إلى استبعاد أثر هذا الدرب الصحراوي ومكانته في نقل الأعراب السودانية في تشاد ودارفور وكُردفان، كان سيحرم نقاشنا من التمسك بدلائله التاريخية الأخرى المؤكدة لانتماء قطاع عريض من عربان بلاد السودان الأوسط إلى الأعقاب الهلالية، وصحة القول بدخولها إلى ديارها الحالية من الشمال عبر الصحراء الكبرى.

وقد خدم هذا المجهود لحد ما مراجعة نظريات مسالك تسرب الأعراب إلى المناطق السودانية الواقعة إلى الغرب من وادي النيل. وبينما يظل هذا الموضوع الأخير، خاصة، ناقصاً ومفتوحا للدراسات المجهزة خصيصا لهذا الغرض، فإن هذا المجهود الجانبي منّا، قد أفاد في المسألة الهلالية بإعطاء عدد من المؤشرات للحجم التقريبي للوجود الهلالي، بين الأعراب التي تسمت بجُهينة غرب وادي النيل. وقد منحتنا هذه المناقشات المركبة سانحة لإثبات أن العصبية النجدية التي تزعمتها هلال وسُليم منذ القرن الثالث الهجري وهم يطلعون من جزيرة العرب، ثم عبر القرن الخامس، والعربان يكتسحون شمال أفريقية، هذه العصبية كانت قد تحولت زعامتها إلى بني هَلبا الجذاميين

المصاحبين لهم، وذلك في حدود القرن الرابع عشر الميلادي/ الثامن الهجري. وكان الأعـراب يومئذ ينحـدرون عبر السـاحل الصحـراوي الأفريقي إلى بلاد السودان الأوسط.

فلمـا استطاعت عـائلة من بني هلال ضـمن هذا الركب، الدخـول في السلطات المحليـة بدارفور، وطمـحت في إنشاء أسـرة حاكـمة بديلة لـلأسرة المحلية الدارفورية، سرعان مالجأت تلك العشيرة الهلالية إلى استنهاض العصبية الأعرابيـة، التي لم تتغـير كثـيراً بين نجـد وأفريقيـة، وذلك لأجل مسـاندتها ودعمها.

ولا شك أن أصول سلطنة الكِـيرا في دارفور تمثل لغـزاً لم يحل بأكمله حتى الآن على الرغم من الجهود الجبارة التي بذلها مـتخصصون مختلفون على رأسهم المؤرخ ركس أوفـاهي. كذلك ظلت المسـألة الهلاليـة في دارفور تؤدي عملا هامـاً في ذلك اللغز، طالما لم يتوصل المتـخصصون للبت فـيه إيجاباً أو سلبـاً. لهذا احتـاج نقاشنا للـموضوع الهـلالي بدارفور إلى مـراجعـة دقيـقة للهجرات الـنُوبية ـ النُوبارية من الشرق عند نهر النيـل إلى دارفور، وكذلك مراجعة مماثلة للهجرات البربريـة ـ الزنجية من الشمال الصحراوي ومن أواسط أفريقـية وغـربها إلى دارفـور، ومكانة كل هذه الهجـرات في صيـاغة قـواعد السلطات المحلية الدارفـورية الأولى، التي دخلت فيهـا قطاعات من بني هلال وأحلافهم.

ثم إننا تابعنا الدلائل المتكاثرة عن وجود تلك الأسـرة الهلالية في أصول عشيرة الكِيرا، الذيـن انضموا إلى الفُور خدمة للسياسة وكـسبا للمنعة دون أن يذوبوا فـيهم. فـالتـسلسل في حق تولي السلطنة لم يتـقـهقـر قط إلى النظام الأمومي بعـد تحكم عشيرة الكِيـرا بناصية الأمور بدارفـور، الشيء الذي حفظ

للأسرة الهلالية الحاكمة شيئاً من نقاء الدم الأبوي للسلاطين.

وقد اكتشفنا أن التُنجر والداَجو، وقد حكما دارفور قبل الكِيرا، لم يتوقفا قط عن محاولات انتحال الأصل الهلالي ؛ لأنهما ظلا يطمحان على الأقل إلى التمسح بعهود سيطرتهما السياسية السابقة في دارفور. والمجموعة الجَعلية التي مدّت أطرافها من وادي النيل إلى دارفور، خادمة في البلاط السلطاني للكِيرا والمُسبعات، أو ساعية بالتجارة وموفرة للعلم المجوّد، طمحت أيضاً إلى تحريف الأصل السلطاني لـلكِيرا، وإلحاقهم بالمجموعة التي يدعونها إلى بني العباس. وقد رأى بعض سلاطين الكِيرا في ذلك المنحى الجَعلي فائدة دعائية لأسرتهم، أكبر من القول بأصلهم الحقيقي في بني هلال. فالشائع في سودان وادي النيل أن أجداد الجَعليين هم من آل البيت، وأنهم أشراف، وغير ذلك من الأقوال، وذلك لا يوزن في المفاخر بالانتساب إلى الهلاليين.

هذا وقد خلصنا إلى أن هذه الانتحالات الثلاث (من الداَجو والتُنجر والجَعليين) تظل مجرد اصطناعات أخرى للأنساب، تقولبها دواع اجتماعية واقتصادية وثقافية، وهي تنتظر لإثبات جدواها التاريخي ظهور دلائل جديدة تسندها أو تنفيها نفياً قاطعاً.

وتغدو أمام نقاشنا عقبة الإجمال الأكاديمي لتصورات التزاوج الثقافي في أفريقية بين الأعراب والمستوطنين المحليين، وذلك كما خطط له بعض الدارسين فيما أسموها (أسطورة الغريب الحكيم). هنا وجدنا أن إرجاع الشطر الخاص بأحمد المعقور من السيرة الهلالية في دارفور، إلى التطبيق النمطي المعروف باسم (الغريب الحكيم) لا يخدم الجانب التاريخي من موضوع الهلالية في دارفور. ولذلك بحثنا عن مخرج معقول يعيد أسطورة أحمد المعقور، بكل ما علق بوقائعيتها التاريخية من تحريفات، إلى دائرة الشواهد التاريخية. ويتم ذلك

بالتـوصل إلى النواة التاريخـية الرابضـة في أساطيـر الأصول (Legends). ثم وجدنا ذلك المخرج في البنائية المبسطة التي تبحث عن البذرة التاريخية ؛ حيث تجتمع غالبيـة الروايات الشفهية المحلية في عمقها الزمني. وقـد اعتمدنا للقول بصحة الاستيثـاق في تاريخية هذه النواة على الرأي القائل بدليل التواتر، وبأن النفر المسـتفيض لا يتـفقون على باطـل، وبأن الذي لا يؤخذ فيـه بدليل قاطع يحتج فـيه على ذمـة اتفاق الجمـاعة. وهذه المناهج تكاد تتـفق عليهـا مذاهب المؤرخين العرب، وأساليب التوثيق لدى المنظرين لعلم التراث الشفهي. وهكذا قلنا بتـاريخية نواة أسـطورة أحمد المعـقور وهلاليـته، بعـد أن عزلنا عنهـا ما أضافت إليـه كل جمـاعة ذات مصـالح خاصـة في أنساب الكِيـرا من حواش تخصها.

ونخلص بذلك إلى أن الهلاليين، وهم تجمع قـبلي أعرابي شامل، كانوا قد نزلوا بعد سـياحتهم في المغرب العـربي، إلى بلاد السودان الأوسط جنوبي الصحاري الأفـريقية الكبرى، وتوزعـوا في شمال تشاد وفي دارفـور وكُردفان على الأرجح، بعد القرن الرابع عشر الميلادي. وهنالك عاشت جماعات منهم على البداوة إلى اليوم، وتغيرت دماؤهم كثيراً بالتزوج من المستوطنين. وهؤلاء البدو فـي شمال دارفـور وجنوبه احتـفظ تراثهم الشـعبي بالأسـاطير الهـلالية والتغـريبة وإن طوعتهـا لظروفها الحاليـة. وهنالك من الأعراب من اندرج في القبـائل المستوطنة المستـقرة، وتغيرت أسـاليب حياتهم، ولم يبق لبعـضهم من أعرابيـته الأصلية إلا نسـبه الأبوي وبعض الوثائق والذكـريات. وضمن هؤلاء تزوجت عشيرة أحـمد المعقور في التُنجر المحليين، حـتى أخذوا منهم سلطتهم ثم اسـتعـانوا بالفُـور وبأقاربهـم الأعراب البـدو، لقلب مـوازين القوى ضـد أخوالهم. وبذلك أسسـوا ورسخّوا سلطنة الكِيرا الإسلامـية التي هيمنت على

الجزء الأكبـر من بلاد السودان الشرقي غـربي النيل الأبيض، لقريب من ثلاثة قرون. ويعد عمل الهلاليين في تأسيس هذه السلطنة ودعمـها إسهاما كبيراً في التاريخ السياسي والحضاري لبلاد السودان الأوسط.


الملاحق

الملحق الأول

توضيح :

هذه محاولة أولى في قراءة صك شرعي تاريخي بأوقاف في المدينة المنورة وليست تحقيقًا بالمعنى العلمي. ويرجع ظهور أمر هذا الصك إلى الباحث الشعبي المعروف الطيب محمد الطيب الذي استخرجه من مخطوطات دار الوثائق السودانية بالخرطوم في ١٦/٦/١٩٨٣م.. ويشير الاستهلال في الصك إلى أن الوثيقة منقولة من محفوظات وقفية أقدم لابد من متابعتها عند التحقيق وذلك استنادًا إلى تاريخها وهو الرابع والعشرون من شهر شوال سنة ثلاث وثمانين وتسعمائة (من الهجرة).. ويشرح ذلك لحد ما سبب صدور الصك بشكله الحالي من المحاكم الشرعية السعودية كما في الترويسة..

وكما يظهر في الصورة المرفقة فإن بعض حافات الوثيقة ممسوح في النسخة التي بأيدينا الشيء مما يؤثر كثيرًا على قراءتها بشئ من التدقيق رغم استعمالنا للعدسات المكبّرة..

لذلك سنكتفي بوضع النقط في مواضع الكلمات التي لم نتبينها، تاركين للمحققين من بعد مهمة الرجوع إلى الأصول الأقدم للصك، إذا ما وُجدت، لتدارك النقص في هذه المحاولة. وقد نقلنا المكتوب كما هو دون تدخل لتقويمه بضبط أو بإعجام أو إصلاح للعلل اللغوية، وكل ذلك من مهمات التحقيق العلمي.

السعودية

الصكوك الصادرة من المحاكم الشرعية

١ قرش سعودي

بسم الله الرحمن الرحيم

. . . تحريره انه اتصلت هذه الصورة بشروط الاتصال لدى سيدنا ومولانا الحاكم الشرعي عبدالله بن حسين بن حسام خليفه الحكم العزيز بالمدينة المنورة يوم تاريخه وحكم بثبوته لديه كما ثبت عند مسجل اصله وامر بتسجيله وحفظه بهذا السجل المبارك الميمون وهذه صورته من غير زيادة ولا نقصان بمجلس الشريعة المطهرة بالباب العالي اعلاه الله تعالى وشرفه بالقاهرة المحروسة بين يدي سيدنا ومولانا العبد الفقير إلى الله تعالى الشيخ الإمام العالم العلامة العمدة ولي الدين شرف الصلحاء أوحد الفضلاء مفتي المسلمين أبي العباس أحمد الفتوحي الحنبلي خليفة الحكم العزيز بالديار المصرية أيد الله تعالى أحكامه وأحسن اليه حضر سيدنا الشيخ الإمام العالم العلامة العمدة فخرالدين عثمان بن الشيخ نورالدين علي المغربي المالكي أدم الله تعالى النفع بوجوده وعلومه القائم فيما يذكر فيه بطريق وكالته الشرعية من قبل الإمام الباسل الجحجاح الهمام المبجل المعظم السلطان شاو بن المرحوم السلطان رفاعه سلطان التنجر المتقرب إلى الله تعالى بهذه الصدقة الآتي ذكرها فيه الثابت وكالته المذكوره عنه بالإشهاد بها لدى سيدنا الحاكم المشار إليه أعلاه أدام الله تعالى علاه بشهادة يحيى بن محمد بن يونس الهواري الذكيراني الشهير بأخي حسبون وسلامه بن سليمان بن علي عرف بابن أبي دينار الهواري الذكيراني

بعد تزكيتهما لديه بشهادة أبي بكر بن حماد بن عبدالله أكبري وحسن بن علي بن موسى البري ومحمد المدعو فيهم بأكبر بن عبيد الفنجري التزكية الشرعية الثبوت الشرعي بالطريق الشرعي وأشهد عليه الشيخ عثمان المشار إليه الإشهاد الشرعي وهو بحال الصحة والسلامة والطواعية والاختيار أن موكله السلطان شاو المشار اليه أعلاه تقبل الله بره وصدقته وأدام عزه وذخرته وقف وحبس وسبل وحرم وحلل وأبد وأكد وتصدق بما هو جار في ملكه وبيده وحوزه وتصرفه من الأماكن والنخيل والبساتين والدور الكائن ذلك بالمدينه الشريفة المنورة على مشرفها سيدنا ونبينا محمد أفضل الصلاة وأزكى السلام على الاستمرار والدوام على جماعة الفقراء البررة المقيمين بالمدينة الشريفه المشار إليها أعلاه بالسوية بينهم لا يفضل احدهم على باقيهم يستقل به الواحد منهم عند الأنفراد ويشترك فيه الاثنان فما فوقهما عند الاجتماع فان ماتوا ولم يوجد واحد منهم بها فعلى الفقراء المقيمين بالمدينة المذكورة كذلك فاذا وجد البرره ولو واحد منهم رجع ذلك إليه وقدم على غيره وهلم جرا وشرط النظر على ذلك والولاية عليه لنفسه أيام حياته وله أن يسنده ويفوضه ويوصى به لمن شاء فان مات عن غير وصية ولا إسناد ولا. . . . به أو فعل ذلك وتعذر كان النظر على ذلك للأرشد فالأرشد من أولاده أو لأولاد أولاده وذريته ونسله وعقبه ولكل من يؤول إليه النظر منهم أن يسنده ويفوضه ويوصي به لمن يشاء فان تعذر فلحاكم المسلمين الحنفي بالمدينة المشار إليه ثم من بعده لمن يلي وظيفته وهلم جرا وان الموكل المشار اليه صدق على ماوقفه والده المشار اليه واخوه لابيه ذياب من النخيل والاماكن والدور بالمدينه المذكوره اعلاه كذلك على الحكم المذكور وانه لا دافع له في ذلك ولا مطعن ولا قدحا او نزاعا ولا تكلما ولا مقالاً وثبت بالأشهاد بذلك لدى سيدنا الحاكم المشار اليه باعاليه دامت

معاليه بشهـادة شهيدين ثبوتاً شرعياً وحكم ايد الله تعـالى احكامه واحسن اليه بموجب ذلك حكما صحيحا شرعياً تاما معتبرا مرضيا مسئولاً في ذلك مستوفيا شرايطه. . . . واشـهد على نفسه الكريمـه بذلك وبه شهد بتاريخ رابع عـشرين شوال سنة ثلاث وثمانين وتسعمائه.

الملحق الثاني

نبذة عن الرواة الشفهيين :

١) الهادي أحمد عبدالله وعبدالرحيم جبارة : ١٥/ ١٢/ ١٩٧٨ :

الأول من المغاربة المستقرين في قرية الهلالية على النيل الأزرق، وهو مزارع، وكذلك هو خال شيخ جماعة الصادقاب زعماء الصوفيين بالهلالية. والثاني من أتباع شيخ صوفي آخر بقرية الهلالية نفسها، لكنهم يتبعون للعَركيين الذين رئاستهم في قرية أبي حَراز على النيل الأزرق إلى الجنوب قليلاً. وكلا الراويتين يقول : إنه في الخامسة والثمانين.

٢) علي عمر رزق : ١/٦/١٩٧٩ :

من قبيلة بني حسين التي يقول إنها جاءت من الساقية الخضراء في موريتانيا (أولاد حسن أعراب موريتانيا هم أكبر تجمع للأعراب البدو هناك، ويدعون أنساباً تجمعهم بالهلاليين، كما يروون أقاصيص بني هلال، أنظر اتش تي نوريس (H.T. Norris) في كتابه : ١٩٨٦). وعلي عمر رزق كان شرطياً وبعد المعاش يعمل حينما لقيته، خفيراً بمتحف الفاشر التاريخي. عمره ٥٨ عاماً يومئذ، وقد تحمّل رواياته من شرطي عمل معه يدعى آدم بَرشم خميس.

٣) محمد عبدالله الطوير : ٨/٦/١٩٧٩:

من عائلة مشائخ قبيلة التَعالبة القاطنين غربي جبل مَرّة. عمل في بلاط السلطان علي دِينار آخر سلاطين الكِيرا وهو صبي ثم صار مندوبا للسيد عبدالرحمن بن الإمام محمد أحمد المهدي. وقد تشيّخ

على قبيلته لفترة وجيزة. عندما قابلته كان يسكن بمدينة نِيالا عاصمة جنوب دارفور. له من العمر ٨٩ عاماً، وقد تحمّل رواياته من أبيه.

٤) علي سعيد تكنه : ١٩٧٩/٦/١٠ :

من أسرة ذات نفوذ في قبيلة الهَبانية. حينما قابلته كان مشرفاً تربوياً في نِيالا عاصمة جنوب دارفور ويسكن فيها. وكان عمره ٥١ عاماً. تحمّل الروايات عن أبيه وعن آخرين.

٥) إبراهيم محمود بلوماي : ١٩٧٩/٦/٢٣ :

من قبيلة الطِريفية، وهم نُوبيون مستعربون من شمال وادي النيل، رجالهم قادوا القوافل، وترأسوا التجار في منطقة كوبي المركز التجاري لدارفور. وقد حافظوا على هذا الموقف لعدة قرون. عملهم مثل العقيلات في جزيرة العرب. عمل إبراهيم هذا تاجراً لمدة طويلة، وترّحل كثيراً بين مصر وتشاد والسودان، ثم استقر للزراعة التقليدية في قرية شَنقل طُوباي بوسط دارفور لما نفذ ماله. قابلته وعمره ٧٦ عاما. تحمّل عن جده يوسف.

٦) أحمد تاج الدين سليمان : ١٩٧٩/٦/١١ :

من قبيلة الدَاجو أقدم من حكم في دارفور تاريخياً. تعلم في نِيالا، وساكن الدَاجو في تشاد، وكان يعمل تاجراً جوالاً بين كُردفان ودارفور وتشاد. حالياً استقر للعمل في الزراعة بضواحي نِيالا. يقول إن عمره ٣٠ عاما. وتحمّل عن أبيه. وعلى الرغم من صغر سنه إلا أن رواياته ثرية.

٧) الجَبّاري شِنبيات : ١٩٧٩/٦/١٢ :

من قبيلة بني هَلبا. عاش لحوالي أربعين سنة مع بني هَلبا تشاد، ثم

دخل السودان لحوالي الستين سنة. يسكن في قَرية بضواحي عاصمة بني هَلبا عِد الغنم جنوب نِيالا. والبقّارة ترحل سوائمهم إلى أفريقية الوسطى، وشمال بحر الغزال، بجنوب السودان، وتعود لعواصمها في حركة موسمية. الجبّاري صاحب ماشية راحلة مع القادرين، وهو في حوالي ١٠٩ عاماً. تحمّل رواياته عن أبيه.

٨) أولاد الريّاس (عبدالله وعلي وابن عمتهم أحمد) : ١٩٧٩/٦/١٣ :

من وجهاء قبيلة التَعايشة البقّارة، وعاصمتهم رِهيد البِردي المحادّ لغربي بحر العرب. مواشيهم تدخل أفريقية الوسطى وجنوب السودان في شمال بحر الغزال. عبدالله عمره ٩٠ عاماً، وعلي أخوه له ٧٥ عاما، وأحمد محمد شَطة (ابن عمتهم) له ٧٣ عاما. عبدالله كان طفلاً عندما قاد الأمير المَهدوي محمود ولد أحمد أهل الغرب إلى أم درمان، على عهد الخليفة عبدالله التعايشي. تحمّل عبدالله وعلي رواياتهما من أبيهما.

٩) عبدالرحمن أحمد دِيدي : ١٩٧٩/٦/١٣ :

بَرنوي ويقول إنه من سلالة الفقيه الطاهر أبي جاموس رجل منواشي بوسط دارفور. وكان هذا الفقيه معاصراً للسلطان عبدالرحمن الرشيد (١٧٨٥ - ١٨٠٣) ومتزوجاً بأميرة كِيراوية. يسكن عبدالرحمن أحمد محمد دِيدي في عِد الغنم مع بني هَلبا، وله خَلوة (كُتّاب) لتحفيظ القرآن الكريم. عمره حوالي ٦٠ عاما. وتحمل الروايات عن جله وعن آخرين.

١٠) عبدالله مهاجر أبوّ : ١٩٧٩/٦/١٣ :

من قبيلة الصِليحاب الذين أسسوا حكم سلطنة وَدّاي في تشاد.

يسكن في نِيـالا، ويعـمل في تجـارة جوّالة. ولد عـام ١٩٢٢م (٥٥ عامـاً) وقد تحمّل رواياته مـن راوية عجوز اسـمه إدريس أحمـد كان محارباً في المهدية.

١١) محمد عمر الحَلا (الضِهيب) : ١٩٧٩/٦/١٤ :

من الرواة الذين قابلهم موسى المبارك، وجـمع منهم مادة كتابه **تاريخ دارفور السياسي** في الستينات. فقـيه من بني هَلبا، ويسكن في قرية نُورلي بضواحي عـاصمتـهم عِد الغنم وله أنعـام. كان لعائلتـه نفوذ سيـاسي محلي قديم. يعـدّه بنو هَلبا ديوانهم التاريخي. عـمره ٧٧ عاماً، وقد جمع رواياته من آبائه وأمهاته العجائز.

١٢) عبدالحميد موسى مَادبو : ١٩٧٩/٦/١٧ :

أبوه وجـده كانا ناظرين (شـيخين) علـى قبـيلة الرِزيقات الجنوبيـة، أضخم تجمعات البَـقّارة. وهو من الرواة الذين حادثهم موسى المبارك في الستـينات. يعمل تاجراً بـالضعين عاصـمتهم. ويحـتفظ بوثائق لرسائل جرت بين أبيه والإنجليز قـبل احتلالهم لدارفور عام ١٩١٦. عمره ٦٩ عاما حين قابلته وقد سمع من الـكبار بطريقة مستمرة وغير منتظمة.

١٣) عبدالرحـمن ولد دُودو مساعد وحامد أحـمد حموده : ١٩٧٩/٦/١٧ :

عبـدالرحمن هو عمدة قـبيلة المَعاليـة بقرية عَديلة، وحـامد مستـقر للزراعة وهو من المعالية أيضاً. وسائمـة المَعالية أبقار وجمال وأغنام، تتحرك موسمـياً بين شمال دارفور وجنوبها. عبدالرحـمن عمره قرابة ٤٥ سنة، وحامد يماثله. تحمّل عبدالـرحمن مروياته من محمد الزين ولد جمعة، وصافي ولد الدومة، وقد توفيا عن كبر.

١٤) علي الرضى وموسى أم بَلّي وسليمان حامد : ١٩٧٩/٦/١٧ :

علي الرضى زوج ابنة المـرحوم إبراهيم مـوسى مـادبو شـيخ (ناظر) الرزيقات الجنوبيـة، وكان علي مساعـداً للناظر في الحكم. يقال في الضعين عاصمتهم إنه من المَعالية، وانتمى للرِزيقات. له أعمال تجارية في الضين، ويقـول إن عمـره ٥٦ عامـا. وتحمّل من أحـد أعمـامه ويدعى حسن جِليـطة. وموسى أم بَلّي وسليمـان حامد من صـرحاء الرزيقات البدو، يسيران مع الماشيـة. موسى له ٧٦ عاماً وسليمان له ٤٠ عاماً.

١٥) النور داؤد خير الله : ١٩٧٩/٦/١٣ :

مدير المدرسة المتوسطة في عِد الغنم عـاصمة بني هَلبا وهو هَلباوي. شاب لا يتجـاوز ٣٥ عاما. وقد مهـد له التعليم والاعتزاز بقـبيلته، طرق جمع الروايات الشفهية من كبراء القبيلة، عن ماضيها وعلاقاتها وتراثها. وهو لا يميل إلى تجميل رواياته كما يفعل المتعلمون عادة.

ثبت المصادر والمراجع

أ ـ الشرائط السمعية الحاوية لإفادات الرواة الثمانية والعشرين ، وكلهم من دارفور ، والذين حادثنا جلهم بين شهري يونيو ويوليو من عام ١٩٧٩م ، مودعة بقسم الارشيف الصوتي في معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية بجامعة الخرطوم ، وأرقام الشرائط كالآتي :

٢٢٦١	٢٥٦١	٢٥٦٥
٢٥٥٨	٢٥٦٢	٢٥٦٦
٢٥٥٩	٢٥٦٣	٢٥٦٧
٢٥٦٠	٢٥٦٤	٢٥٦٨
٢٥٧١	٢٥٧٠	٢٥٦٩

كما توجد النصوص الشفهية المكتوبة لهذه الإفادات ، في النسخة المخطوطة من الرسالة ، انظر ، إبراهيم إسحق إبراهيم (١٩٨٤) الملاحق.

ب ــ المصادر والمراجع العربية *

١) نم الزين (١٩٧٠) **التراث الشعبي لقبيلة المسبعات** ، شعبة أبحاث السودان ، جامعة الخرطوم .

٢) إبراهيم إسحق إبراهيم (١٩٨٤) «السيرة الهلالية في دارفور» رسالة ماجستير مخطوطة ، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية ، جامعة الخرطوم.

٣) ـــــــــــــ (١٩٩٠) «السيرة الهلالية بين التاريخ والأسطورة» **المأثورات الشعبية** ، قطر ، ع ٢٠ ، اكتوبر ص ص ٧ ـ ٢١.

٤) إبراهيم صالح بن يونس (١٩٧٠) **تاريخ الإسلام وحياة العرب في إمبراطورية كانم ـ برنو** ، شعبة أبحاث السودان ـ كلية الآداب ـ جامعة الخرطوم .

٥) إبراهيم علي طرخان (١٩٧٥) **إمبراطورية البرنو الإسلامية** ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ــ القاهرة .

٦) إبراهيم موسى محمد (١٩٧٩) «دارفور وتاريخ الحضارة السودانية» ، محاضرة ألقيت بالفاشر ، دار الإعلام والثقافة بدارفور ، أغسطس .

٧) ابن حزم ، علي بن أحمد بن سعيد (١٩٧٧) **جمهرة أنساب العرب** ، تحقيق عبدالسلام هارون ، دار المعارف بمصر .

٨) ابن خلدون (د . ت) **المقدمة** ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة .

٩) أبوإسحق الحربي (١٩٨١) **كتاب المناسك وأماكن طرق الحج ومعالم الجزيرة** تحقيق حمد الجاسر ، دار اليمامة ، الرياض .

١٠) أبوعبدالرحمن بن عقيل الظاهري (١٩٨٢) **ديوان الشعر العامي بلهجة أهل نجد** ،

---

* هذا المسرد مرتب بحسب الحروف الهجائية ، من غير اسقاط السوابق (ابن ، أبو ... الخ) ولو لم تكن في أول العلم ، ثم هو مرتب بحسب الأول ، ماعدا من اشتهروا بغير ذلك (كابن حزم ، وابن خلدون ، والقلقشندي ... الخ) ، وكذلك الأعاجم من المؤلفين .

ج ١ ، دار العلوم ، الرياض .

١١) ــــــــــــ (١٩٨٣) **«أنساب الأسر الحاكمة في الإحساء»** ، ج ١ ، دار اليمامة الرياض .

١٢) أبوعبدالرحمن بن عقيل الظاهري وعبدالحليم عويس (١٩٨١) **بنوهلال أصحاب التغريبة في التاريخ والأدب** ، النادي الأدبي ، الرياض .

١٣) إحسان النص (١٩٧٣) **العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي** ، دار الفكر ـ بيروت .

١٤) أحمد بن الحاج أبوعلي «كاتب الشونة» (١٩٦١) **مخطوطة كاتب الشونة** ، تحقيق الشاطر بصيلي عبدالجليل ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، القاهرة .

١٥) أحمد زكي صفوت (١٩٨٥) **جمهرة خطب العرب** ، دار الحداثة ـ بيروت .

١٦) أحمد شمس الدين الحجاجي (١٩٨٩) «مصادر الراوي والرواية في السيرة الشعبية العربية **«المأثورات الشعبية»** ، قطر ، ع ١٥ ، يوليو ١٩٨٩ ، ص ص ٦٩ ـ ٨٥ .

١٧) أحمد محمد أحمد جلي (١٩٨٦) **دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين : الخوارج والشيعة** ، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، الرياض .

١٨) إسماعيل علي الفحيل (١٩٨١) «دراسة (انثروبولوجية لفولكلور) قبيلة الحمَر بمديرية كردفان بالسودان : رسالة ماجستير مخطوطة ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة .

١٩) بابكر بدري (١٩٦٣) **الأمثال السودانية** ، ج ١ ، تحقيق وإكمال يوسف بدري ، الخرطوم .

٢٠) بشير إبراهيم بشير (١٩٧٣) «الأصل الأموي في بلاد السودان» ، **مجلة الدراسات السودانية** ، جامعة الخرطوم ، مج ٤ ، ع ١ ، يونيو ، ص ص ١٣٨ ـ ١٤٧ .

٢١) بلا ، شارل (١٩٦١) **الجاحظ** ترجمة إبراهيم الكيلاني ، دار اليقظة العربية ـ سوريا .

٢٢) بندلي صليبا الجوزي (١٩٧٧) ، **دراسات في اللغة والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي عند العرب** : جمعها جلال السيد ، وناجي علوش ، دار الطليعة بيروت .

٢٣) ــــــــــــــ (د . ت) **من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام**، دار الروائع ، بيروت .

٢٤) جلوب ، جون باجوت (١٩٦٦) ، **امبراطورية العرب** ، تعريب خيري حماد ، دار الكتاب العربي ، بيروت .

٢٥) حسن إبراهيم حسن (١٩٦٤) : **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي** ، ج ٢ ، مكتبة النهضة المصرية .

٢٦) الحسن بن أحمد الهمداني (١٩٧٧) **صفة جزيرة العرب** ، تحقيق محمد بن علي الأكوع الحوالي ، دار اليمامة ، الرياض .

٢٧) الحسن بن عبدالله الأصفهاني (١٩٦٨) **بلاد العرب** ، تحقيق حمد الجاسر ، وصالح العلي ، دار اليمامة ، الرياض .

٢٨) الحسن بن الوزان الزناتي (١٣٩٩) **وصف إفريقيا** ، ترجمة عبدالرحمن حميدة ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، الرياض .

٢٩) حسن حسني عبدالوهاب (١٩٧٢) **ورقات عن الحضارة العربية بأفريقية التونسية** ، ج ٣ ، بإشراف محمد العروسي المطوي ، مكتبة المنار ، تونس .

٣٠) حمد بن إبراهيم الحقيل (١٩٨١) **كنز الأنساب ومجمع الآداب**، مكتبة الرياض الحديثة ، الرياض .

٣١) حمد الجاسر (١٩٣٦) **مدينة الرياض عبر أطوار التاريخ** ، دار اليمامة ، الرياض .

٣٢) ــــــــــــــ (د . ت) أبوعلي الهجري، دار اليمامة، الرياض.

٣٣) ــــــــــــــ (د . ت) بلاد ينبع ، دار اليمامة ، الرياض .

٣٤) دي خويه ، ميكال يان (١٩٧٨) **القرامطة : نشأتهم ، دولتهم ، وعلاقتهم بالفاطميين** ، ترجمة وتحقيق : حسني زينة ، دار ابن خلدون ، بيروت .

٣٥) رفعت الجوهري (١٩٦٣) **شاطئ الأحلام : أسرار من الصحراء الغربية** ، الدار القومية ، القاهرة .

٣٦) روزنثال ، فرانز (١٩٦١) **مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي**، ترجمة أنيس فريحة ، دار الثقافة ، بيروت .
٣٧) سيد حامد حريز (١٩٧٦) «العلاقات العربية الأفريقية في الحكايات الشعبية السودانية» **مجلة الثقافة السودانية**. ع ١ ، مج ١ نوفمبر ، ص ص ١٠ ـ ٣٠ .
٣٨) السيد يوسف نصر (١٩٧٩) **جهود مصر الكشفية في إفريقيا في القرن التاسع عشر** ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة .
٣٩) الشاطر بصيلي عبدالجليل (١٩٧٢) **تاريخ وحضارات السودان الشرقي والأوسط** ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة .
٤٠) الصادق محمد سليمان (١٩٨١) «البرمكة والبرامكة في غرب السودان» مقال لم ينشر ، ص ص ١ ـ ١٨ .
٤١) الطاهر أحمد الزاوي (١٩٦٣) **تاريخ الفتح العربي في ليبيا** ، دار المعارف بمصر .
٤٢) الطيب محمد الطيب ، عبدالسلام سليمان ، وعلي سعد (١٩٦٩) **التراث الشعبي لقبيلة المناصير** ، شعبة أبحاث السودان كلية الآداب ، جامعة الخرطوم .
٤٣) عاتق بن غيث البلادي (١٩٧٧) ، نسب حرب ، مكتبة دار البيان دمشق . ٤٤) ــــــــــــــ (١٩٨٢) **الأدب الشعبي في الحجاز** ، دار مكة ، مكة المكرمة .
٤٥) عبدالجليل الطاهر (١٩٥٢) **البدو والعشائر في البلاد العربية** ، جامعة الدول العربية ، معهد الدراسات العربية العالية ، القاهرة .
٤٦) عبدالحميد يونس (١٩٦٨) **الهلالية في التاريخ والأدب الشعبي** ، دار المعرفة بمصر .
٤٧) عبدالرحمن الأبنودي (١٩٨١) «سيرة بني هلال بين التاريخ والنص الأدبي» **جريدة الأيام** ، الخرطوم ، الجمعة : ١/٥/١٩٨١م .
٤٨) عبدالغفار محمد أحمد (١٩٦٨) «تمساح أم بدة» ، **مجلة الخرطوم** وزارة الثقافة والإعلام ، مج ٤ ، ع ١ اكتوبر ص ص ١٦١ ـ ١٩٢ .
٤٩) عبدالكريم الجهيمان (١٤٠٠هـ) **أساطير شعبية من قلب جزيرة العرب** ، ٥ مج ، دار

المعارف / دار أشبال العرب ، الرياض .

٥٠) عبدالله أحمد الحسن (١٩٧٢) ، **التراث الشعبي لقبيلة الرشايدة** ، معهد الدراسات الأفريقية الآسيوية ـ جامعة الخرطوم .

٥١) عبدالله الصالح العثيمين (١٩٧٩) «الشعر النبطي مصدراً لتاريخ نجد» **في مصادر تاريخ الجزيرة العربية** ، ج ١ ، جامعة الملك سعود ، الرياض ، ص ص ٣٧٧ ـ ٣٩٦ .

٥٢) عبدالله عبدالرحمن الأمين الضرير (١٩٦٧) ، **كتاب العربية في السودان** ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت .

٥٣) عبدالله علي إبراهيم (١٩٦٩) «إرث بدائي في فن الكبابيش الشعبي» ـ **مجلة الدراسات السودانية** ، جامعة الخرطوم ، مجـ ١ ، ع٢ ، يونيو ، ص ص ٨١ ـ ٩٤ .

٥٤) عبدالله علي إبراهيم ، وأحمد عبدالرحيم نصر (١٩٦٨) ، أدب **الرباطاب الشعبي** ، شعبة أبحاث السودان ـ جامعة الخرطوم .

٥٥) عبدالله فياض (١٩٧٧) **التاريخ فكرة ومنهجاً** ، مطبعة أسعد / جامعة بغداد.

٥٦) عبدالله بن محمد بن خميس (١٩٨٢) الدرعية ، الرياض .

٥٧) ــــــــــــ (١٤٠٢هـ) **الأدب الشعبي في جزيرة العرب** ، الرياض .

٥٨) عبدالله محمد التجاني (١٩٨١) **رحلة التجاني** ، الدار العربية للكتاب ـ ليبيا ـ تونس .

٥٩) عبدالمجيد عابدين (١٩٦٣) «أثر الهلالية في السودان» ، مجلة المجلة القاهرة، مج ٧ ع ٨٢ ، اكتوبر ، ص ص ١٦ ـ ١٩ .

٦٠) ــــــــــــ (١٩٦٦) **من أصول اللهجات العربية في السودان** ، مكتبة غريب القاهرة .

٦١) ــــــــــــ (١٩٦٧) **تاريخ الثقافة العربية في السودان** ، دار الثقافة ،

بيروت .

٦٢) ــــــــــــ (١٩٧٠) **صور من وحدة الفكر العربي في أفريقية**، معهد البحوث والدراسات العربية ـ القاهرة .

٦٣) ــــــــــــ (١٩٧٢) **قبائل من السودان الأوسط والسودان الغربي** ، الدار السودانية ـ الخرطوم .

٦٤) عثمان أشقرا (١٩٨٢) «بعض ملامح الدولة في مغرب ماقبل الاستعمار» **مجلة أقلام**، الدار البيضاء ، مج ١٧ ع ٥٦ ، ص ص ١٢ ـ ٢٥ .

٦٥) عثمان حمد الله (د . ت) **كتاب التعارف والعشيرة في رفاعة والعصاحيصا بحري الجزيرة بالسودان** ، الخرطوم .

٦٦) عصمت حسن زلفو (١٩٧٣) كرري ، دار نشر جامعة الخرطوم .

٦٧) عطية القوصي (١٩٧٦) **تاريخ دولة الكنوز الإسلامية** ، دار المعارف ، بمصر.

٦٨) علي أبوالكلام (١٩٧٩) « السماع عن القبائل العربية ودوره في تقنين اللغة» في **الفيصل** السعودية ، ع ٢٤ مايو ص ص ١٥ ـ ١٨ .

٦٩) علي بن عبدالعزيز الخضيري (١٩٨١) **علي بن المقرب العيوني** مؤسسة الرسالة ، بيروت .

٧٠) علي عبدالله أبوسن (١٩٦٨) **مذكرة أبي سن عن مديرية دارفور** ، دار الوثائق المركزية ـ الخرطوم .

٧١) فانتيني ، ج . (١٩٧٨) **تاريخ المسيحية في الممالك النوبية القديمة والسودان الحديث**، الخرطوم .

٧٢) الفحل الفكي الطاهر (١٩٧٦) **تاريخ وأصول العرب بالسودان** ، الخرطوم .

٧٣) فؤاد حمزة (١٩٦٨) **قلب جزيرة العرب** ، مكتبة النصر الحديثة ، الرياض .

٧٤) فيصل محمد موسى (١٩٧٦) «تحقيق مخطوط أصول العرب والنسب في السودان» ، **جريدة الصحافة** ، الخرطوم ، الخميس ١٩/٧/١٩٧٩ .

٧٥) القلقشندي ، أبوالعباس أحمد (١٩٨٠) **بلوغ الأرب في معرفة أنساب العرب** ـ بيروت .

٧٦) الكندي ، محمد بن يوسف (د . ت) ولاة مصر ، دار صادر ، بيروت .

٧٧) لاكوست ، إيف (١٩٧٨) **العلامة ابن خلدون** ، ترجمة ميشال سليمان ، دار ابن خلدون ، بيروت .

٧٨) لويس ، إي إم (١٩٧٨) «الحدود القصوى للإسلام في إفريقيا» ، **في تراث الإسلام** . ج ٣ ، تصنيف شاخت وبوزورث ، ترجمة محمد زهير السمهوري، كتاب المعرفة ، الكويت ، ص ص ١٦١ ـ ١٧٣ .

٧٩) لويس ، برنارد (١٩٧١) **الدعوة الإسماعيلية الجديدة : الحشيشية** ، ترجمة سهيل زكار ، دار الفكر ، بيروت .

٨٠) محمد إبراهيم أبوسليم (١٩٧٥) **الفور والأرض : وثائق تمليك** ، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية ، جامعة الخرطوم .

٨١) محمد أحمد خلف الله (١٩٦٨) **صاحب الأغاني أبوالفرج الأصفهاني** ، دار الكاتب العربي ، القاهرة .

٨٢) محمد بن حبيب البغدادي (١٩٨٠) **مختلف القبائل ومؤتلفها** والحسين بن علي الوزير (١٩٨٠) **الإيناس في علم الانساب** ، دار اليمامة ، الرياض .

٨٣) محمد سليمان أيوب (١٩٦٩) **جرمة : من تاريخ الحضارة الليبية** ، دار المصراتي ، طرابلس ـ ليبيا .

٨٤) محمد عبدالرازق مناع (١٩٧٥) **الأنساب العربية في ليبيا** ، مؤسسة ناصر الثقافية ، دار الوحدة ـ بيروت .

٨٥) محمد عبدالرحيم (١٩٣٥) **محاضرة عن العروبة في السودان** ، المطبعة التجارية الجديدة ـ الخرطوم .

٨٦) محمد عزة دروزة (١٩٥٩) ـ (١٩٦٠) **العرب والعروبة : من القرن الثالث حتى**

القرن الرابع عشر الهجري، ٣ ج ، دار اليقظة العربية ـ سوريا .

٨٧) محمد بن عمر التونسي (١٩٦٥) **تشحيذ الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان** ، تحقيق خليل محمود عساكر ومصطفى محمد مسعد ، القاهرة .

٨٨) محمد عوض محمد (١٩٥١) **السودان الشمالي : سكانه وقبائله** ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة .

٨٩) محمد فهمي عبداللطيف (١٩٤٦) **أبوزيد الهلالي** ، دار المعارف بمصر .

٩٠) محمود إسماعيل (١٩٧٦) **الخوارج في المغرب الإسلامي** ، دار العودة ، بيروت ومكتبة مدبولي بالقاهرة .

٩١) مصطفى محمد مسعد (١٩٧٢) **المكتبة السودانية العربية** ، جامعة القاهرة ـ فرع الخرطوم .

٩٢) المفضل الضبي (١٩٦٤) **المفضليات** ، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبدالسلام هارون ، دار المعارف بمصر .

٩٣) المقريزي (١٩٦١) **البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب** ، تحقيق وتعليق عبدالمجيد عابدين ، عالم الكتب ، القاهرة .

٩٤) موسى آدم عبدالجليل ، وعبدالله آدم خاطر (١٩٧٧) **التراث الشعبي لقبيلة الفور** ، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية ـ جامعة الخرطوم .

٩٥) موسى المبارك (١٩٧٠) **تاريخ دارفور السياسي** ، دار نشر جامعة الخرطوم.

٩٦) الناصري (١٩٥٤ ـ ١٩٥٦) **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى** ، ٩ مج تحقيق جعفر ، ومحمد الناصري ، دار الكتاب ، الدار البيضاء .

٩٧) نعوم شقير (١٩٦٧) **جغرافية وتاريخ السودان** ، دار الثقافة ببيروت .

٩٨) يوسف فضل حسن (١٩٧٢) **مقدمة في تاريخ الممالك الإسلامية في السودان الشرقي**، الدار السودانية ، الخرطوم .

٩٩) ـــــــــــــ (١٩٧٥) **دراسات في تاريخ السودان** ج ١ ، دار نشر جامعة الخرطوم .

(جـ) المراجع غير العربية

1) Abdul Ghaffar MUhammad Ahmed (1974) **Shaykhs and Followers**, Khartoum Un. Press.

2) Arkell , A. J. (1937) "Review of the **Bornu , Sahara and Sudan**" Sudan Notes & Records (Hence forward SNR) , Vol.XX/1 , PP. 175-179 .

3) ... ... (1946) "Darfur Antiquities - 1" , SNR , Vol.XXV11, PP. 185-202 .

4) ... ... (1961) A **History of the Sudan From the Earliest Times to 1821** . , London .

5) Arnold, T.W. (1913) **Preaching of Islam** , Constable & Com . London .

6) Balfour-Paul, H. G. (1955) **History and Antiquities of Darfour,** Khartoum .

7) Boahen, A.A. (1964) **Britain, the Sahara and Western Sudan 1788 - 1861.,** Clarendon Press, Oxford, London .

8) Bottomore, T.B. (1972) **Sociology: a Guide to Problems and literature.** Vintage Books, New York.

9) Car, E.H. (1965) **What is History?** Penguin Books.

10) cooke, R.C. and Beaton, A.C. (1939) "Bari and Fur Rain Cults and Ceremonies SNR,XX11/2,PP. 186-203.

11) Cooley, William D. (1966) **The Negroland of The Àrabs** , Frank

Cass & co . London.

12) Crawford, D.G.S. (1951) **The Fung kingdom of Sennar,** John Bellows, London.

13) Cunnison, Ian (1971) "classification by genealogy: a Problem of the Baggara Belt", **in Sudan in Africa,** ed.Yusuf Fadl Hasan, Khartoum Un. Press, PP. 186 - 196.

14) Dunlop, D.M. (1971) **Arab Civilization to AD 1500,** Longmans.

15) Evans-Pritchard, E.E. (1949) **The Sanusi of Cyrenaica** , clarendon Press, Oxford.

16) Hassan Imam Hassan & R.S. Ofahey (1970) "Notes on the Mileri of Jabal Mun' **SNR,** vol. L1, PP. 152 - 161.

17) Haycock, B.G. (1971) "The Place of the Napatan- Meroitic culture in the History Of the Sudan and Africa" In **Sudan In Africa** . ed Yusuf Fadl Hasan, Khartoum Un. Press, PP. 26-41.

18) Henderson, K.D.D. (1932) "The Origin of the Dagu" **SNR,** vol.Xv/1, PP.151 - 152 .

19) Holt, P.M. (1963) "Funj origins: a Critique and New Evidence", **journal of African History, (JAH),** Vol . IV. 1, London, PP. 39 - 55 .

20) Kamal Yunis (1961) "The Site of Ain Farah and its cultural significance", B.A. Honours Dissertation, Un. of Kh. Dep. of Archaeology .

21) Kees, Herman (1961) **Ancient Egypt : a Cultural Topography** tran . : Ian F.D.Morre, Faber & Faber, London .

22) MacMichael, Harold A.(1967a) **The Tribes of Northern and**

Central Kordofan, Frank Cass & Co. London .

23) ------------ (1967b) **History of the Arabs In the Sudan and some Account of the People who preceded them and the Tribes Inhabiting Darfur.** 2vols. Cambridge Un. Press.

24) Marwick, arthur (1970) **The Nature of History,** MacMillan & Co. , London.

25) Mills, C. Wright (1977) **The Sociological Imagination** , penguin Books .

26) Musa Adam abdul Jalil (1979) The Dynamics of Ethnic Identifia-tion and Ethnic Group Relations Among the peoples of "Dor" , Northern Darfur, Sudan .Unpublished ph. D. thesis, Un. of Edin-burgh .

27) Nachtigal , Gustav (1971&74) **Sahara and Sudan,** vols. 1&4, tran. Humphery J.fish & Allen G.B Fisher; Vol. 4with R.S. Ofa-hey . C. Hurst & Co., London .

28) Norris,H.T. (1986) **The Arab Conquest of the Western Sahara ,** Longman.

29) Ofahey, R.S. (1971) "Religion and Trade in the Kayra Sultanate of Darfur", in **Sudan in Africa,** ed. Yusuf Fadl Hasan, Kh. Un. Press; PP 87 - 97.

30) ------------ (1972) The Growth and Development of the Keira Sul-tanate of Darfur. Unpublished Ph. D. Thesis; Un. of London.

31) ------------ (1973) "Kordofan in the Eighteenth Century", SNR, Vol.L1v, PP . 32 -40 .

32) ----------- (1979) "Land and Privilage in Dar Fur", in **The Central Bilad Al Sudan,** ed . Yusuf Fadl Hasan & Paul Doornbos; Kh. Un. Press; PP. 262 - 281.

33) ----------- (1980) **State and Society in Darfur,** C.Hurst & Co., London .

34) ----------- (1981) " The Tunjur: a Central sudanic Mystery", a Paper Presented to the 4th International conference on Nile Valley countries Continuity and change; Inst . of African & Asian Studies, Un. of Kh., 29th Nov. to 3rd Dec. 1981.

35) ----------- & J. L. Spaulding (1974) **Kingdoms of the Sudan,** Methuen & Co., London .

36) Patterson, J.R. (1930) Stories of Abu Zaid the Hilali in Shuwa Arabic; London.

37) Santandrea,S. (1953) "A Preliminary Account of the Indri, Togoyo, Feroge, Mangaya and Wore", SNR, Vol.XXX1v/2 Dec., PP. 230-264.

38) Sayyid H. Hurreiz (1977a) **Ja' aliyyin Folktales,** Indiana Un. Bloomington .

39) ---------- (1977b) "The legend of the Wise Stranger: an Index of Cultural Unity In the Central Bilad al-Sudan". A paper presented to the 3rd International Conference on the Central Bilad Al-Sudan: Traditiion & Adaptation; Inst. of African & Asian Studies, Un. of Kh.

40) Shinnie, P.L. (1971) "The Culture of Medieval Nubia and its Impact in Africa" in **Sudan in Africa,** ed. Yusuf Fadl Hasan, Kh. Un. Press, PP. 42-50.

41) Smith, W. Robertson (1973) **Kinship and Marriage in Early** Arabia, United Publishers, Beriut .

42) Theobald, A.B. (1965) **Ali Dinar: Last Sultan of Darfur 1988-1916,** Longmans.

43) Trimingham , J.Spencer (1962) **A History of Islam in West Africa** , Oxford.

44) Tubiana, Marie - Jose (1964) **Survivances perIslamicques En Pays Zaghawa,** Paris .

45) ------------ & joseph Tubiana (1977) **The Zaghawa from an Ecological Perspective,** Rotterdam .

46) Vansina, Jan (1965) **Oral Tradition: A Study of Historical Methodology,** Aldine Publishing Con., Chicago.

47) ------------(1971) "Once Upon a Time: Oral Tradition as History in Africa" **Journal of the American Academy of Arts & Sciences;** Vol.100, Spring, PP. 442-468.

48) Walsh, W.H. (1970) **An Introduction to Philosophy of, History** Hutchinson un. lib., London .

49) Yusuf Fadl Hasan (1965) "The Umayyad Genealogy of the Fung" , **SNR,** vol. XLV1, PP. 27-32.

50) ... ... (1973) **The Arabs and the Sudan,** Kh. Un. Press.

51) ... .. (1979) "The fur Sultanate and the Long-Distance Caravan

Trade1650-1850", in **The Central Bilad Al Sudan,** ed. Yusuf Fadl Hasan & Paul Doornbos; Kh. Un. Press; PP. 201-215.

الفهرس

الموضوع	الصفحـة



مطبعة
مركز الملك فيصل
للبحوث والدراسات الإسلامية

